







ELEMENTI DI FILOSOFIA

I.



ELEMENTI *L. 100*

DI

FILOSOFIA

PER

ALESSANDRO PESTALOZZA

PRETE MILANESE

Seconda edizione napolitana eseguita su la quarta milanese
con note biografiche

del Sac. Giuseppe Nocerino

VOLUME PRIMO

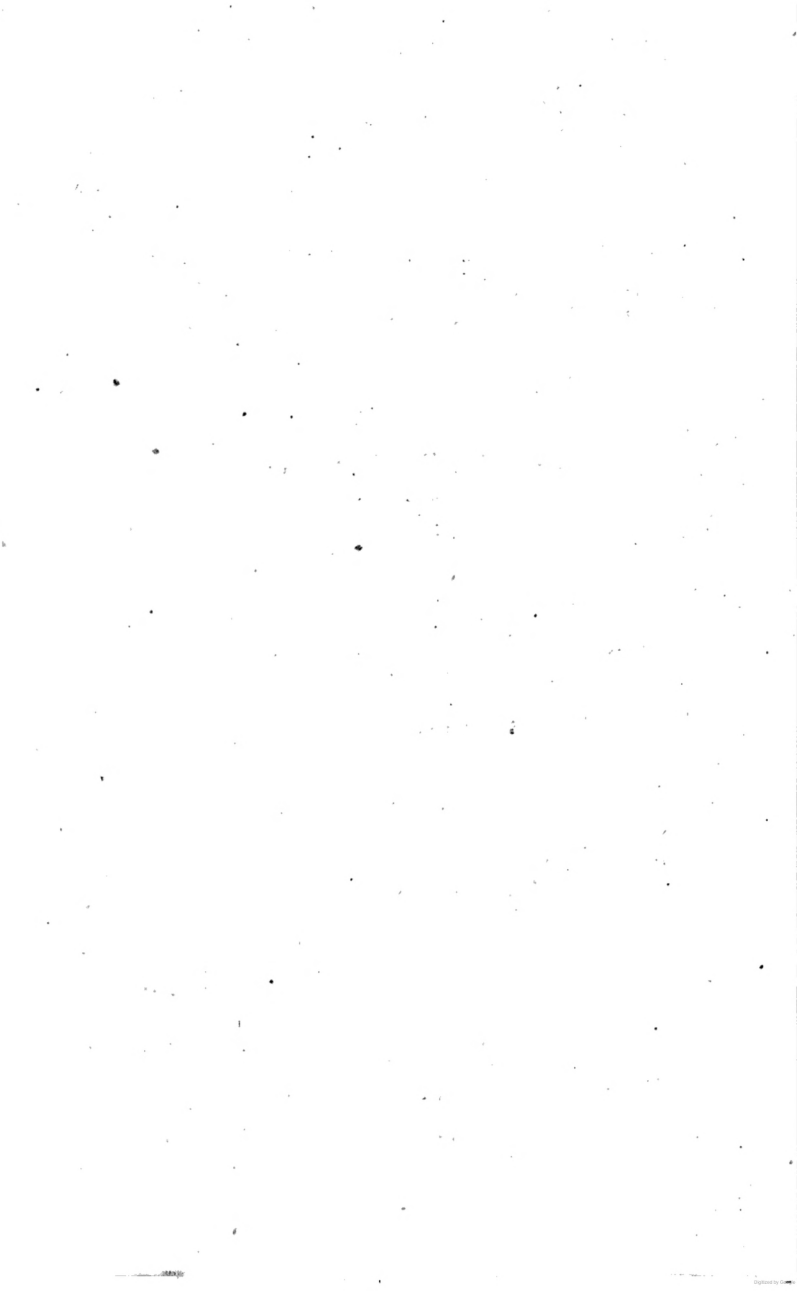


NAPOLI

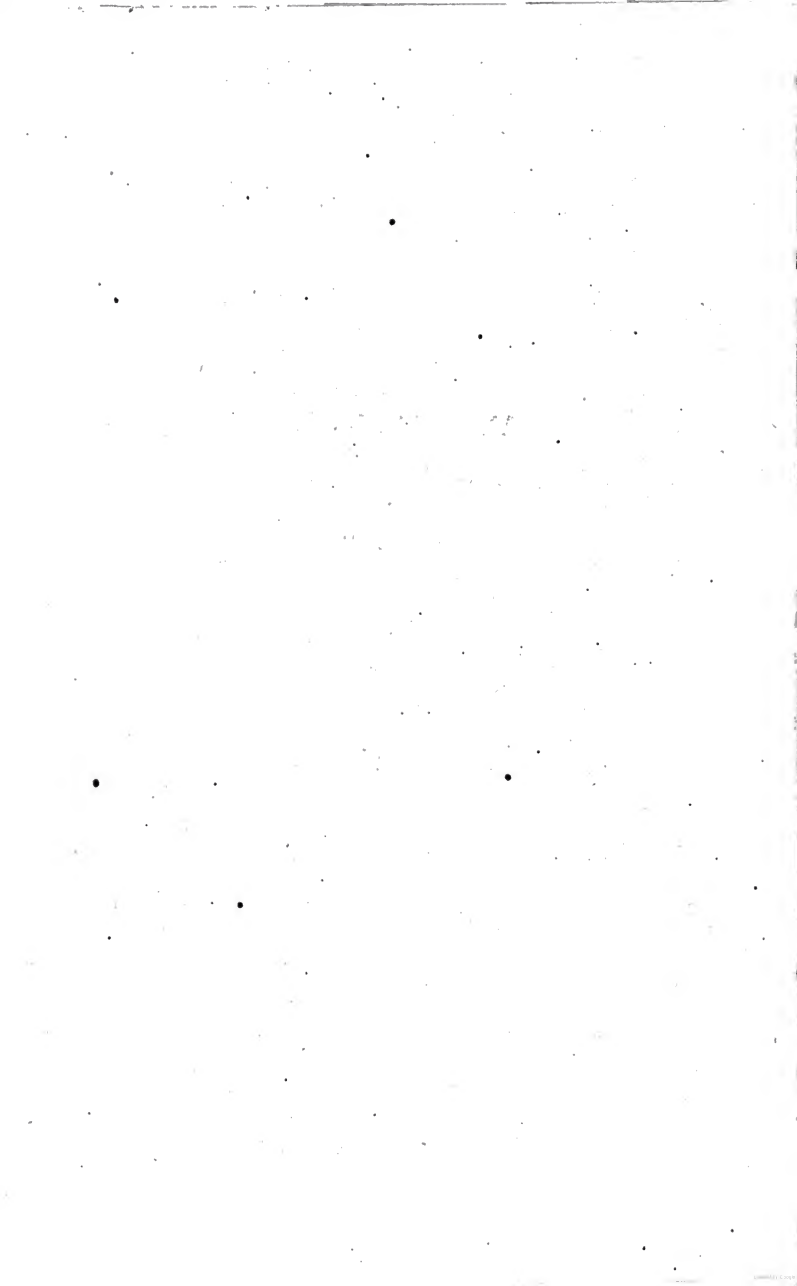
PRESSO GIUSEPPE MARGHERI EDITORE

73, Strada Nardones, p. p.

1860



ALLA
VENERATA MEMORIA
DI ANTONIO ROSMINI
L'AUTORE
CON RIVERENZA DI DISCEPOLO
CON AFFETTO DI FIGLIO
CON LA FEDE IMMUTABILE DELL'AMICO
QUESTO TENUE LAVORO
DALLE IMMORTALI SUE PAGINE
E DALLA VIVA SUA VOCE
INSPIRATO
OFFRE
CONSACRA



A' LETTORI

Le molte richieste degli elementi di filosofia del Pestalozza, siccome furono a noi di forte stimolo a riprodurli pe' tipi napolitani, così appalesano ad un ora il pregio straordinario in cui son tenuti dai veri ed imparziali estimatori delle filosofiche dottrine. E per fermo non poteva altrimenti avvenire di questo lavoro al Pestalozza ispirato dalle immortali pagine, e dalla viva voce di quel grand'italiano, che a' di nostri da gigante corse nel filosofico arringo all'Italia in altri tempi così glorioso. Sì l'Italia che dall'epoca di Locke e Condillac erasi come dimenticata di essere stata la maestra della sapienza a tutto il mondo; ed altro non sapeva che riprodurre le false teorie dei sensisti inglesi e francesi, si risvegliò finalmente dal suo profondo sonno, ed, usando del suo buon senso, seppe, mercè di nobili sforzi di non pochi valorosi suoi figliuoli, dal tristo servaggio d'imitazione emanciparsi. Tra questi illustri campioni che a tanta gloria d'Italia a tutto uomo si adoperarono niuno tanto in alto si eleva, quanto il vero ristoratore della Filosofia, dir vogliamo, Antonio Rosmini Serbati. Ci sia dato a gloria di tanto nome ripeterlo, il solo Rosmini tentò vie nuove colle forze del proprio genio, s'innalzò ad un tempo sopra l'empirismo, ed il realismo, e diede prova, che i nuovi lumi del sapere umano erano a lui noti e che divisava in corrispondenza di quelli crear un sistema italiano. Nell'origine dell'idee pose come necessaria una idea generale, la quale preesiste al giudizio, e questa è l'idea universalissima dell'Ente, che è per lui il principio innato della Psicologia, e nella Ontologia il criterio della Verità, e della certezza nella

Logica, il supremo principio del bene, e della obbligazione nella Morale, il mezzo di costruire e di congiungere il mondo ideale col morale. Questo altissimo sistema del dottissimo autore sorretto con vastità e profondità di dottrina del tutto straordinaria, arricchito e lumeggiato da immensa copia di svariatissima erudizione, mal s'addiceva ai discenti di filosofia, i quali, uscendo dagli ameni campi della letteratura, quasi peregrini mettono per la prima volta il piè nella soglia dell'ampio teatro delle umane scienze. Era quindi ardente desio degli amatori del Rosmini, che qualche egregio ingegno formato alla scuola del medesimo, e tutto compenetrato dalle dottrine del maestro, stendesse a pro della gioventù un'elementare istituzione, mica non dipartendosi dal sistema Rosminiano. Con somma lode e plauso di tutti appagò tale desiderio il Pestalozza degnissimo discepolo del filosofo Roveretano coll'aver dato alla luce questi elementi di filosofia, che, come egli stesso confessa, altro non sono che una fedele e continua esposizione del mentovato sistema. Acciocchè poi questa napoletana edizione a preferenza delle altre avesse qualche pregio particolare, si sono per noi aggiunte alcune note, per lo più biografiche, di quei filosofi antichi e moderni de' quali si fa menzione in questa opera. Sapendo noi per esperienza esser i giovani cupidissimi di conoscere chi sono e quando fiorirono siffatti personaggi, ci avvisiamo che questa giunta non sarà per tornare ad essi discara: anzi tenghiamo per fermo che ciò sarà ancora per essi di non poco vantaggio, trovandosi in tal modo quasi senza addarsi non del tutto digiuni della storia della filosofia.

L'EDITORE

INTRODUZIONE GENERALE

INTRODUZIONE GENERALE

ALLO STUDIO

DELLA FILOSOFIA

Ipsum verum non videbis, nisi in
philosophiam totus intraveris.
S. Aug. Acad. I.

CAPO PRIMO

Definizione della filosofia.

1. La filosofia, stando al significato etimologico della parola dagli antichi introdotta, è *l'amore della sapienza*. La *sapienza* poi veniva da quei saggi collocata in una piena e perfetta armonia del sapere colla giustizia e santità dei costumi. Quantunque errassero più o meno nel definire in che consistesse la santità e la giustizia, e il bene a cui l'uomo deve tendere come in ultimo suo fine, pure s'accordavano nel dire che il vero sapiente è colui che, non pago di sterili speculazioni, dirigeva alla pratica lo studio di sè medesimo e della natura. Ma perchè l'appellazione di *sapiente* era meno modesta, e a lungo andare se l'erano usurpata i *sofisti* che a forza di cavillazioni facevano strazio della verità e corrompevano la morale, Pitagora (*a*), come pretendesi, cominciò il primo a chiamarsi non già sapiente, ma *filosofo*, ossia amatore o cercatore della sapienza.

(*a*) Celeberrimo filosofo, uno de' più gran genti, che apparvero al mondo. Si vuole comunemente che fosse sua patria l'isola di Samo. Dopo di aver insegnato nella Grecia, si ritirò in quella parte d'Italia che si chiamava la Magna Grecia donde la sua setta fu nomata *italica*. Sua ordinaria dimora era Crotone, Metaponto, Taranto. Incerta è la sua morte: solo è noto esser questa avvenuta 500 an. av. G. C. Secondo il costume dei dotti d'allora intraprese a visitare tutti quei luoghi, ove la fama il traeva. In questi suoi viaggi innanzi a Leone re de' Rapelesi ricusò modestamente il fastoso titolo di sapiente, e quello attribuendosi di *filosofo* cioè amatore della sapienza, che fu poi conservato dai suoi successori. (G. N.)

2. L'uso in seguito consacrò la parola *filosofia* a significare, non già l'amore e lo studio della *sapienza*, ma la *scienza* unicamente. La filosofia non è dunque per noi che una *scienza*, o, come si farà chiaro in appresso, è la scienza fondamentale, perchè è presupposta da tutte le altre, le quali ricevono da essa il loro fondamento e principio.

3. Ma in che consiste una *scienza*? Cosa esprime questa parola?

La parola *scienza* esprime una forma speciale di *cognizione*.

Le prime cognizioni l'uomo le acquista per mezzo dell'*esperienza*, o vero le riceve dalla società degli altri uomini. Le *cognizioni sperimentali* sono quelle che si acquistano col sussidio dei *sensi*; di questa specie è la cognizione che ognuno si forma ben presto di sè medesimo, e quella degli esseri corporei che imprime i sensi esterni. Siccome queste cognizioni si formano senza l'uso di alcun ragionamento, ma direttamente, coll'uso immediato della facoltà di conoscere; così esse costituiscono quella forma o classe di cognizioni che acconciamente possiamo chiamare *cognizioni dirette*.

Molte cose noi veniamo a sapere anche dagli uomini in mezzo ai quali viviamo, appena che abbiamo l'uso del linguaggio, quali sono, per esempio, i fatti storici e l'esistenza di cose, che non abbiamo mai vedute, o vero di cose che solo assai tardi avremmo trovate coll'uso della riflessione. Ecco un'altra specie di cognizioni acquistate anch'esse senza l'uso del ragionamento, ma per mezzo dell'istruzione, cognizioni in parte *storiche*, in parte *dottrinali*, ma che rientrano anch'esse nella classe delle *cognizioni dirette*, in quanto che non sono il frutto della nostra investigazione, ma le riceviamo immediatamente dagli altri, e da principio le teniamo per vere su la parola altrui.

4. Ma siccome noi, per il nostro istinto razionale, tendiamo naturalmente non solo a conoscere le cose, ma anche a conoscerle il più perfettamente che per noi si possa; così ben presto portiamo la nostra *riflessione* su le cose che conosciamo sia per *esperienza* sia per l'istruzione altrui, e cerchiamo di formarci di esse una cognizione la più chiara e distinta. Indi nasce un'altra forma delle nostre cognizioni, quella delle *cognizioni riflesse*. La scienza appartiene a questa seconda forma di cognizioni.

5. Non basta però che una cognizione sia riflessa, acciò possa toccare quell'apice di perfezione che si chiama scienza. La nostra riflessione ha diversi *gradi*; finchè essa non sia giunta al grado più eminente non può costituire la scienza.

6. Per intendere cosa siano e quanti possono essere i *gradi* dell'umana riflessione, seguiamo il processo che tiene la nostra mente quando riflette sulle prime cognizioni, e cerchiamo qual sia il fine pel quale riflette.

Perchè riflette la mente su le prime cognizioni? Certo per illu-

strarle, per comprenderne l'evidenza, per sapere se siano vere o false, in una parola per trovarne la *ragione*. Allora noi diciamo di sapere veramente una cosa, quando ne sappiamo la ragione che ce la conferma e ce la rende evidente. Tutti siamo portati dal nostro istinto razionale a cercare la ragione di ciò che sperimentiamo, come di ciò che ci viene insegnato da fare o schivare, sia nelle arti, sia nel regolare i nostri costumi. Lo vediamo specialmente nei fanciulli che di tutto vogliono sapere il *perchè*. Ecco il fine pel quale riflettiamo alle cognizioni *direttamente* acquistate: il fine è quello di trovare la *ragione*, o sia una risposta soddisfaccente a quella o a quelle interrogazioni che la nostra mente non può a meno di fare a sè stessa su le proprie cognizioni, che da principio sono sempre indistinte e confuse.

7. Trovata una prima ragione di ciò che sappiamo, la nostra riflessione ha descritto un primo suo *grado*. Ed è chiaro che una ragione non può essere trovata per la prima, se non in quanto non richiedeva una riflessione difficile ed elevata; sempre le cose più facili e più note sono le prime a balzare alla nostra riflessione. La nostra mente che prima di scoprire la ragione di quanto conosceva era inquieta, trovata che l'ebbe, può acquietarsi e non cercare più oltre. Ma appunto perchè le ragioni che si scoprono per le prime sono le più facili e le più note, accade non rare volte che la mente non ne resti soddisfatta, e sia stimolata a cercare anche la ragione della ragione, a cercare cioè una ragione che dimostri la verità di quella che fu trovata per la prima. Ecco un secondo grado di riflessione, ecco una riflessione più elevata, perchè a trovare quella seconda ragione la mente ha dovuto riflettere su la prima, e per mezzo di questa riflessione trovò una verità più elevata, più estesa, una verità che era supposta da quella prima ragione, la quale non ha in sè la propria evidenza, ma la riceve da quest'altra. Se poi questa stessa fosse tale che ricevesse da una terza la propria forza ed evidenza, questa terza ragione non si potrebbe trovare che con una riflessione di terzo grado; e così via si ascenderebbe di ragione in ragione, finchè si arriverebbe a una ragione che sarebbe ultima o suprema, e che perciò risplenderebbe di evidenza propria, e sarebbe indimostrabile.

Illustriamo la cosa con un esempio. Vogliamo conoscere la ragione ultima, per la quale diciamo che la calunnia è riprovevole. La calunnia, cominciamo a dire, è riprovevole, perchè danneggia l'uomo nell'onore e nella buona fama; e ogni danno ingiusto recato all'uomo è riprovevole: prima ragione. Ogni danno recato all'uomo è riprovevole, perchè l'uomo è degno di rispetto: seconda ragione, o sia ragione della ragione. L'uomo è degno di rispetto, perchè è un essere ragionevole e libero, e l'essere ragionevole e libero ha diritto di tendere al proprio bene: terza ragione. Ogni diritto deve essere rispettato, perchè il diritto dice la potestà di fare cosa moralmente buona, e perciò il violare questa potestà è

cosa immorale, vietata dalla legge stessa di natura : quarta ragione. La legge di natura induce un' obbligazione assoluta, e perciò inviolabile, essendo essa la stessa immutabile verità che risplende al nostro intelletto : quinta ragione, oltre la quale non si può spingere la ricerca, perchè, se bene possa cercarsi d' onde in noi derivi il lume dell' intelletto o sia la verità, questa però sarebbe una ricerca fuori della questione. Dunque la ragione suprema o ultima, che dimostra essere riprovevole la calunnia, sta nella natura stessa della verità eterna e immutabile, che risplende alla nostra mente e serve di regola delle nostre azioni; e a questa ragione ultima si arriva per gradi passando dall' una all' altra delle ragioni più note e più prossime alla proposizione di cui si voleva trovare la verità.

8. Finchè l'uomo si ferma e si riposa in quelle ragioni che non sono veramente supreme o ultime, egli esercita bensì una riflessione più o meno elevata, ma non ancora una *riflessione filosofica*. Ma quando si accorge che di tutte le sue cognizioni ci sono delle ragioni ultime e veramente indimostrabili, le quali sono il fondamento di tutte le possibili dimostrazioni, allora egli comincia a filosofare. Quando poi egli è arrivato a scoprire quelle ragioni e a distribuirle fra loro in quell'ordine che tengono in sè stesse, allora è in possesso della filosofia.

9. Cos' è dunque la *filosofia* ? « Essa è la scienza delle ragioni ultime delle cose ».

10. Questa definizione esprime il vero oggetto e il vero carattere della filosofia. Oggetto della filosofia non sono le cognizioni particolari per sè stesse, ma qualunque siasi cognizione inquanto è veduta e contemplata nella sua ragione ultima. Carattere poi della filosofia si è la sua universalità o totalità, mentre, non essendoci cosa la quale non abbia la sua ragione ultima, nessuna cosa viene o può venire esclusa dalla filosofia. Perciò la filosofia è scienza universale. Siccome poi il suo proprio oggetto si è qualunque essere veduto come ragione e ragione suprema, così la filosofia è scienza prima o suprema, madre di tutte le altre, alle quali somministra i principi o sia le ragioni ultime.

11. Le definizioni della filosofia comunemente adottate peccano tutte, perchè ce la presentano sotto un punto di vista o troppo ristretto, per cui vengono a spogliarla de' suoi caratteri di totalità e di unità; o troppo vago e incerto, che non ci lascia scorgere la sua vera essenza.

12. Da molti si chiama la *scienza dell' anima umana*, o *dello spirito umano*, o *del pensiero*, definizione così ristretta che finisce per essere falsa. L' oggetto infatti della filosofia non è solamente lo spirito umano, ma tutta affatto la natura creata e increata Dio, l' uomo, il mondo.

Cosa si vuole esprimere dicendo che la filosofia è la scienza dell' anima umana? Si pretende forse che noi non possiamo sapere

più in là di ciò che costituisce l'anima nostra? In tal caso Dio e il mondo non saranno più l'oggetto della scienza, o si confonderanno coll'anima nostra!

Si opporrà forse che la scienza non può trovarsi che nel nostro pensiero, e che perciò indagar lo scibile è lo stesso che indagarla natura del nostro pensiero? Certo che la cognizione delle cose non può trovarsi altrove che nel nostro pensiero. Altro è però la *cognizione*, altro l'*oggetto* della medesima. Allorchè si studia la cognizione, quale atto del nostro pensiero, o se ne cerca la natura, la scienza che ne risulta è scienza del nostro spirito. Ma quando si studia l'oggetto di qualche nostra cognizione, come sarebbe Dio, il mondo, la legge morale, e simili, allora la scienza che ne risulta non è più la scienza del nostro pensiero nè dell'anima nostra. Questa definizione dunque è falsa, perchè riduce tutto lo scibile ai limiti dello spirito umano.

13. Più generalmente la filosofia viene definita la *scienza di Dio, dell'uomo e del mondo, e delle loro relazioni*. Questo non è certamente un considerarla sotto un punto di vista limitato. Ma questa definizione, mentre introduce una distinzione di cose, una enumerazione di parti, in luogo di abbracciarle tutte con una sola espressione, malgrado questa specificazione di oggetti, è vaga e indeterminata, non accennando qual sia propriamente l'oggetto della filosofia, il quale consiste nella cognizione delle cose nelle loro ragioni ultime. Essa infatti si estende a qualsiasi scienza particolare, perchè non vi può essere scienza se non intorno ad alcuno di questi oggetti, Dio, l'uomo, la natura. Quando all'incontro la filosofia non si propone se non la scienza delle ragioni supreme di tutte le cose, ordinandole in maniera che la mente ne veda il vincolo reciproco, il valor logico, e il rapporto con tutte le scienze particolari.

14. Alcuni considerando che le ragioni e i principi dello scibile non sono altro che idee, mentre è nelle idee delle cose che noi troviamo le ragioni logiche delle stesse; concentrarono nelle sole idee l'oggetto della filosofia. Così Cristiano Wolfio (a) la chiamò la « scienza dei possibili », perchè infatti le semplici idee non presentano che la mera possibilità delle cose.

Se bene sia vero che una cosa non possa servire di ragione se non in quanto è conosciuta nella sua idea, non è però egualmen-

(a) Famoso filosofo nato nell'an. 1679 a Breslavia e morto in Halle l'an. 1764. Egli abbattè nelle scuole di Germania l'impero della filosofia aristotelica. Niuno fino a lui aveva messo nell'insieme e nei dettagli delle scienze filosofiche un ordine più regolare sopra un vasto sistema di eclettismo indipendente. Giovasse delle fatiche degli antichi e de' moderni, riunì Cartesio e Leibnizio, ed attinse ove credè trovare il vero. Con ragione però gli viene rimproverato di aver composto le sue dottrine di elementi alcuna volta incompatibili. (G. N.)

te vero nè che l'oggetto della filosofia sia meramente ideale, nè che le ragioni ultime delle cose si riducano a delle mere idee. L'oggetto della filosofia non sono, è vero, le cose reali per sè stesse, ma le loro ragioni: tuttavia, non potendosi cercare la ragione se non dei reali, o anche delle idee, ma in relazione coi reali, questi sono la condizione e la materia della filosofia. Inoltre, non si può esaurire la ricerca delle ragioni ultime senza arrivare a Dio, in cui giace la ragione suprema di tutte le cose, la ragione di tutte le ragioni. Ma Dio è egli una mera idea? è una semplice possibilità? Non è anzi l'essere realissimo, completissimo, quello senza di cui non può sussistere verun altro ente reale? E Dio è senza dubbio un oggetto, anzi il principale oggetto della filosofia. Dunque è falso che la filosofia sia la scienza dei possibili. Se all'incontro essa chiamasi la « scienza delle ragioni ultime », si schiva questo inconveniente, perchè la *ragione* di una cosa può essere anche un *reale*, in quanto è veduto dalla mente come principio e causa della cosa stessa; anzi, come ho detto, la ragione veramente suprema e ultima di tutte le cose, e quindi anche delle idee stesse, che per noi sono ragioni, non può essere che Dio o il Reale assoluto.

15. La nostra definizione concorda pienamente con quella degli antichi, i quali definivano la filosofia per la scienza dei sommi principi, che sono per sè indimostrabili e servono a dimostrare tutte le cose. Aristotele dice nella sua *Metafisica*, che ogni scienza è principalmente di un *primo*, cioè di qual cosa da cui e dipende e si denomina il resto; che chiunque ha di una cosa la maggior cognizione possibile, bisogna dire che ne possieda i più fermi principi, i quali sono appunto i supremi; che il primo principio è quello, intorno a cui è impossibile errare, appunto perchè per sè noto e indimostrabile; che ogni dimostrazione si fa per mezzo di proposizioni di lor natura più alte e a conoscere più alte: onde san Tommaso (a) dice egregiamente che appartiene al sapiente o sia al filosofo il giudicar delle cose per mezzo della loro cagione più alta (b), intendendosi qui *cagione* per *ragione*, giacchè la causa inquanto è veduta nella sua idea è considerata come quella che spiega un effetto, si dice ragione.

(a) Uno de' più illustri dottori della chiesa cattolica chiamato l'Angelico per l'altezza e finezza del suo ingegno, sommo teologo e sommo filosofo, superiore ad ogni umana lode, di cui meritamente scrisse il P. Labbe: *didicit omnes, qui Thomam intelligit, nec totum Thomam intelligit, qui omnes intelligit*. Nacque egli nell'anno 1227 a Roccasecca nel regno di Napoli ove insegnò teologia, e morì a Fossa-Nuova nel 1274. (G. N.)

(b) *Judicare de aliquibus per causam altissimam sapientiae est*. Cont. Gent., lib. II, cap. XXIV.

CAPO SECONDO

Supremazia delle discipline filosofiche.

16. Ogni oggetto distinto e speciale del nostro conoscere può essere l'oggetto di una scienza speciale; anzi quanti sono i diversi rispetti sotto i quali un essere speciale può considerarsi, tante sono le scienze che nascono dallo studio di questi diversi rispetti. Così Dio, l'uomo, il mondo sono tre oggetti del nostro conoscere sui quali si fondano tre scienze speciali. Ma questestesse si suddividono poi in altre molte: la scienza dell'uomo, per esempio, può suddividersi in quelle del corpo umano, delle funzioni del corpo vivo e animato, dell'anima umana, dei doveri dell'uomo, dei suoi diritti, e via discorrendo. Insomma tante sono le scienze, quante sono le essenze delle cose.

17. Qualunque però sia la scienza particolare che si studia, essa non può meritare questo nome se non inquanto si appoggia a un principio supremo, a una ragione ultima, dalla cognizione della quale dipende la verità e l'evidenza di tutte quelle cognizioni speciali che la compongono. Come potrebbe infatti sussistere una scienza qualunque, se non risultasse di cognizioni certe e inconcusse? Ma in che modo esse potranno godere di questo carattere, se non discendano come conseguenze da un principio certo ed inconcusso? Quale sarà finalmente questo principio, se non un'idea per sé manifesta, indimostrabile, principio di dimostrazione di tutto quel complesso di cognizioni che costituisce una data scienza speciale? Questo principio è appunto la ragione ultima di questa scienza speciale. Ma appartiene alla filosofia il dare la dottrina delle ragioni ultime di tutte le cose. Dunque la filosofia è la prima delle scienze, la scienza madre, quella che è presupposta da tutte le altre.

18. E qui si osservi, come le ragioni ultime si possono dividere in due classi, cioè nelle ragioni ultime di tutto lo scibile preso in complesso, e nelle ragioni ultime di qualche parte speciale dello scibile. Le ragioni ultime di tutto lo scibile sono l'oggetto della *filosofia generale*. Le ragioni ultime delle parti speciali dello scibile non sono ultime se non rispetto a queste parti speciali, e costituiscono l'oggetto di tante *filosofie speciali* proprie delle singole scienze: tali sono la filosofia della fisica, la filosofia delle matematiche, quella della storia, dell'economia pubblica e privata, della politica, e così via.

Ciò posto, donde prendono la loro solidità e certezza le scienze speciali, se non dalla loro speciale filosofia che tratta delle ragioni ultime speciali e ristrette a quei gruppi di cognizioni particolari? Ma ogni speciale filosofia cos'è se non un'applicazione particolare della filosofia generale? Questa dunque tiene veramente la supremazia di tutte le scienze.

19. Da ciò s' intende l'unità indivisibile di tutto lo scibile. Tutte le scienze speciali sono così incatenate e fra loro connesse, che nessuna di esse può reggersi da sé medesima e tenersi indipendente, perchè la sua ragione è bensì ultima riguardo a quel gruppo particolare di cognizioni di cui tratta, ma non è ultima in senso assoluto, l' intelligenza e la certezza della sua ragione dipendendo da una ragione più estesa e generale, la quale è propria di un'altra scienza più generale anch'essa. Ma anche questa è necessario che prenda la sua ragione da un'altra scienza più estesa. Siccome poi quanto più generale è una scienza, tanto meno è comprensiva e ha più del semplice e dell'indeterminato; così si fa evidente che, salendo di ragione generale in ragione più generale ancora, all'fine si dovrà toccare ad una ragione generalissima, comunissima, che sia veramente prima in senso assoluto, base di tutto lo scibile. In breve, ciò che avviene nell'ordine delle ragioni proprie di una scienza peculiare, dove una sola è suprema e nel suo genere comunissima, lo stesso succede di tutte le scienze fra loro, dove le più complesse rictrano nelle più semplici, le meno generali sottostanno alle più generali, e tutte si appuntano in un centro comune.

Rechiamone un esempio. La scienza del *diritto* si fonda sulla semplice essenza del diritto stesso, la quale ne è appunto la ragione ultima: di modo che ogni diritto umano, di qualunque specie egli sia, è conoscibile e accertabile solo allora che sia conosciuta e accertata l' *essenza del diritto* in generale. Ma può egli darsi il diritto di fare cosa immorale? Ciò è assurdo: nell'essenza dunque del diritto entra come elemento il concetto di *moralità*. Ognun vede da ciò, che la scienza del diritto dipende da quella che tratta del ben morale, e che per concepir quello convien prima concepir questo. Ma il *ben morale* non è che una specie di *bene*, e ogni specie è contenuta in un genere. Dunque la scienza del ben morale dipende anch'essa da un'altra che tratta del bene in genere e delle varie sue specie. Però la scienza del bene non è nè pur essa la scienza suprema. Prima del *bene* si concepisce l' *essere*, perchè il bene è essere, con di più la relazione di appetibilità, non essendo altro il bene se non l'essere inquanto è appetibile. Quando si è giunti a semplificare talmente una nozione, che altro non ci rimanga fuorchè l'idea dell'essere, spoglio di ogni determinazione, non si può procedere più oltre. Ma in pari tempo si vede chiaramente che, tolta la nozione dell'essere, non c'è più niente di conoscibile, di pensabile; dove all'incontro data questa nozione comunissima, con essa può pensarsi qualunque cosa, perchè tutte le cose pensabili, in quanto pensabili, o sia tutte le idee delle cose, non sono che la nozione dell'essere veduta sotto diversi rapporti, rivestita di modi vari e diversi.

Ecco dunque com'è ogni scienza speciale dipende da un'altra più generale ed estesa, e questa da un'altra, terminando poi tutte

in una scienza veramente prima, fondamento di tutte, perchè più semplice di tutte, quella che presenta la ragione ultima ed unica di tutto lo scibile umano, il quale viene a costituire per tal maniera un albero genealogico di tutte le scienze, avente un sol tronco, su cui sorgono e si diramano tutte le parti le più speciali e determinate dello scibile.

20. Riassumendo il fin qui detto, altro è *conoscere*, altro è *sapere* o conoscere per via di *scienza*. La scienza si ha quando si conosce per via delle *ragioni ultime*. Le ragioni ultime delle cose sono le ultime risposte che l'uomo dà agli ultimi *perchè*, coi quali la sua mente, desiderosa di conoscere con evidenza, interroga sè stessa: queste ragioni ultime consistono nelle semplici essenze delle cose, conosciute le quali, è conosciuto tutto ciò che delle cose può ricercarsi. La filosofia è quella che va in traccia delle ragioni ultime: allorchè l'uomo si accorge della loro esistenza, cgli comincia a esercitare la *riflessione filosofica*, andando in cerca delle ragioni ultime; trovate che le abbia, le distribuisce nell'ordine che esse tengono in sè stesse, e così compone la *filosofia*, che non è altro se non la « scienza delle ragioni ultime delle cose ». Siccome non può darsi veruna scienza speciale senza principio o ragione ultima, e le ragioni ultime sono l'oggetto della filosofia, così la filosofia tiene il supremo posto nell'albero scientifico, e pone la base di tutto lo scibile, somministrando a ciascuna scienza speciale la sua ragione ultima, da cui dipende la sua evidenza e certezza.

CAPO TERZO

Divisione della filosofia.

21. Omettendo di presentare le tante divisioni in cui la scienza fu scompartita sia dagli antichi e sia dai moderni, noi adotteremo quella che risponde di più al bisogno di un corso elementare.

Chi considera il processo che tiene la mente umana nell'acquisto delle cognizioni, scorge chiaramente che 1. essa possiede un mezzo generale del conoscere; 2. percepisce e conosce gli esseri reali, de' quali ha un sentimento, cioè il proprio spirito e i corpi; 3. finalmente riflette sopra le cognizioni acquistate, e ne deduce delle conseguenze, o vero assorge alla cognizione di altri esseri, coi quali non comunica immediatamente e che tuttavia è condotta ad ammettere come esistenti. Da un fatto, per esempio, si ascende all'esistenza della causa che l'ha prodotto; dall'esistenza del mondo si deduce quella della causa creatrice.

22. Il mezzo del conoscere, come assume a dimostrare la prima parte della filosofia, consiste nelle *idee* o *specie* delle cose. Finchè noi non abbiamo veruna idea di una cosa, non possiamo dire di conoscerla. La prima cosa dunque è possedere le idee, o una qualche idea che ci scrva almeno per la prima cognizione de-

gli esseri. L'atto col quale noi contempliamo le idee delle cose chiamasi *intuizione*. Con questo atto nulla si afferma nulla si nega, ma si intuisce semplicemente, si contempla, cioè si tien fisso lo sguardo dell' intelletto nelle idee delle cose, senza far altro. L'intuizione dunque è un atto semplicissimo che deve precorrere ogni altro atto della nostra ragione; perchè non si può giudicare nè ragionare di cosa alcuna, se prima non si abbia in mente una o più idee che ce la rendono intelligibile.

23. Data l'intuizione delle idee, è data la condizione indispensabile del conoscere, ma non è data ancora la cognizione di alcun essere *reale e sussistente*. A questa si richiede di più un qualche *sentimento* o vero un' *azione* delle cose che venga a modificare quel sentimento. L'uomo possiede un sentimento di sè medesimo, corporeo e spirituale, per cui sente il proprio corpo e tutti i cambiamenti che in lui avvengono, accompagnati da piacere o dolore; sente tutte le sue interne modificazioni, i piaceri e dolori spirituali, le affezioni e passioni a cui va soggetto, gli atti che pone. Per mezzo poi dei sensi corporei egli riceve le impressioni dei corpi esteriori, ne viene modificato e percepisce dei fenomeni che suol riferire ai corpi che li hanno prodotti. Ora, accoppiando insieme l'idea o le idee che intuisce, colle sensazioni che sperimenta, l'uomo conosce direttamente sè medesimo e i corpi circostanti; e questa maniera di conoscere chiamasi *percezione intellettuale*. La percezione dunque è quella funzione del nostro spirito, colla quale si conoscono soltanto gli enti reali che cadono nel nostro sentimento. Essa presuppone l'intuizione delle idee o di quell'idea che valga a rendere intelligibili le cose che si percepiscono passivamente col senso, prima che siano percepite attivamente dalla ragione.

24. La ragione non si ferma alla semplice percezione degli esseri reali che cadono nel sentimento; essa da un essere conosciuto, o da una o più verità già trovate ne deduce altre, così nell'ordine delle semplici idee, come in quello degli esseri reali e sussistenti. Dalla nozione dell'infinito, del necessario, dell'assoluto a buon diritto si argomenta dover sussistere un essere reale dotato di questi caratteri, quantunque un tal essere, che è Dio, non sia da noi percepito nella sua sussistenza. Questa operazione per la quale da una verità se ne deduce un'altra, si chiama *ragionamento*, e si fonda tanto sugli oggetti della intuizione (mezzo del conoscere) che su quelli della percezione (oggetto reale della cognizione).

25. Su queste tre operazioni del nostro spirito, ciascuna delle quali ha un oggetto suo proprio, si fondano tre classi particolari di scienze, cioè 1. le scienze di intuizione; 2. le scienze di percezione; 3. le scienze di ragionamento.

26. Prima classe: *Scienze di intuizione*. L'intuizione ha per oggetto suo proprio le idee; e nelle idee abbiám detto consistere il

mezzo del conoscere le cose. A comprendere la natura e il valore delle nostre cognizioni in generale e a poterne fare un retto uso, bisogna possedere la scienza del mezzo stesso del conoscere e le regole di ben applicarlo. Indi nascono due scienze di intuizione, che compiono questa prima classe, cioè l' *Ideologia* e la *Logica*.

27. L' *Ideologia* ricerca 1. la natura delle idee ; 2. la loro origine in generale, e in particolare la genesi delle idee che entrano più di sovente nel discorso. Scoperta poi l' origine delle idee , è scoperta la loro *ragione ultima* ; giacchè ove esista una qualche idea-madre, fondamento delle altre, quella sarà il punto di partenza di tutto lo scibile umano, la ragione ultima di tutte le nostre cognizioni considerate in ciò che esse hanno di comune, cioè considerate come idee.

28. Se le idee sono il *mezzo del conoscere*, sono in pari tempo le *regole* dei nostri giudizi e dei nostri ragionamenti. Questi saranno *veri e certi*, allorchè saranno conformi a quelle regole. La scienza che fornisce le regole di ben pensare, si chiama *Logica*. Il suo oggetto è fondato nell' ordine delle idee , appunto perchè queste sono il mezzo del conoscere, il lume della ragione, il criterio della verità e della certezza. La logica deve occuparsi, nella ricerca della verità, del primo e supremo criterio della certezza, e dei criteri particolari, che sono le regole da seguirsi sia nell'investigare, e sia nel dimostrare e insegnare altrui la verità, evitando l' *errore*. La logica pertanto è anch' essa una scienza di intuizione, e può considerarsi come un corollario dell' *ideologia*.

29. Seconda classe : *Scienza di percezione*. Mediante la percezione l' uomo non conosce altri esseri reali, se non sè stesso e il mondo esterno. L' uomo dunque e il mondo sensibile sono i due oggetti che costituiscono la materia di questa classe, e danno luogo a due scienze principali, all' *Antropologia* o scienza dell' uomo, e alla *Cosmologia* o scienza del mondo.

30. Moltissime sono le scienze che si propongono l' uomo per proprio oggetto. Alcune però sono scienze più di ragionamento che di osservazione, siccome la morale, il diritto ed altre. Perciò alla seconda classe assegniamo soltanto la *Psicologia*, che è la dottrina dell' anima umana. Essa tratta 1. dell' anima in genere ; 2. dell' anima in specie, cioè sensitiva semplicemente , e sensitivo-intellettiva, o sia umana ; 3. delle leggi di sviluppo, dell' origine e della destinazione dell' anima umana.

31. La *Cosmologia*, o dottrina del mondo, in quanto è scienza di percezione, non ha per oggetto che lo spirito umano e i corpi di cui si compone il mondo ; ma essa può entrare anche nelle scienze di ragionamento, e allora ha per oggetto anche gli spiriti puri, in quanto col ragionamento noi possiamo dedurre la loro esistenza, e farli entrare nel sistema della creazione. La *Cosmologia*, nella sua maggiore estensione, considera il mondo 1. nel suo tutto, 2. nelle sue parti, 3. nel suo ordine. Stabilito il vero con-

cetto del mondo, essa ne cerca l'origine, ne studia le leggi principali, ne scruta il fine ultimo, o sia la destinazione. Anche la Cosmologia ha delle scienze speciali che da essa derivano o a lei si connettono, e che non è qui necessario di accennare.

32. Tutte le scienze appartenenti alle due prime classi sono scienze di *osservazione*, anziché di *ragionamento*. Ma non si deve credere ch'esse o verun'altra scienza possa trattarsi senza il mezzo del ragionamento; essendochè non si dà in filosofia veruna disciplina che non sia *razionale*, cioè dimostrata coi principj della ragione, che sono gli ultimi perchè delle cose. Ma noi le diciamo scienze d'osservazione, perchè questa, e non il ragionamento, ce ne fornisce gli obbietti.

33. Classe terza: *Scienze di ragionamento*. Le scienze, il di cui oggetto si trova per via di ragionamento, si possono suddividere in due classi minori; la prima delle quali abbraccia quelle scienze che trattano degli enti *come sono*, e si dicono *ontologiche*; l'altra quelle che trattano degli enti *come devono essere*, e si dicono *deontologiche*.

34. Due sono le scienze ontologiche, cioè 1. l'*Ontologia* propriamente detta, e 2. la *Teologia naturale*. L'Ontologia tratta dell'ente in generale, in tutta la sua estensione, e quale si manifesta all'uomo. Essa stabilisce come punto suo supremo che cosa sia l'essenza dell'ente, indi ne considera le sue intrinseche e necessarie relazioni o forme, che sono: 1.º l'*idealità* o *intelligibilità*, che è la forma per la quale l'essere si rende manifesto alle intelligenze e costituisce l'obiettività di tutte le cognizioni; 2.º la *realità* o *sussistenza*, che è la forma dell'essere in quanto è un sentimento, o vero opera nel sentimento e, separato dall'idealità, non è più conoscibile; 3.º la *moralità*, che è la forma dell'essere la qual mette in armonia l'ideale (obietto) col reale (sobbietto), o sia è il rapporto d'unione tra le due prime forme. L'Ontologia discorre di quest'ordine intero dell'ente, e ne deriva le leggi immutabili.

35. La mente umana, che in questa vita non ha l'intuito immediato dell'Ente in tutta la sua completezza, vale a dire la percezione della divina essenza e sussistenza, vede però dell'essere tanto che basti per assorgere col ragionamento alla persuasione certa e inconcussa dell'esistenza di Dio e delle sue perfezioni. Indi la *Teologia* che si chiama *naturale* o *razionale*, perchè ha per obbietto l'esistenza e la natura di Dio conosciuta mediante il lume naturale della ragione e le opere della creazione che costituiscono l'ordine della natura a noi conosciuta. Questa scienza determina il concetto, che razionalmente si formano gli uomini, di Dio; ne dimostra l'esistenza; ne distingue e ne spiega gli attributi; studia le relazioni che hanno con lui le cose create. Per tal modo le scienze di intuizione e di percezione trovano un ultimo compimento nelle scienze di ragionamento: quelle presen-

tano a queste l'occasione, la materia e il mezzo; e queste illustrano quelle, riempiendo quei vuoti che presentano, ove si volessero fermare all'immediato oggetto di loro investigazione; tanto è vero che lo scibile è uno e indivisibile.

36. Le scienze deontologiche trattano degli enti come devono essere; in altre parole trattano della perfezione degli enti, e del modo di acquistarla o produrla. La *Deontologia* può dividersi in *generale*, che tratta dell'intima natura della perfezione degli enti, considerata in tutta la sua estensione; e in *speciale*, che tratta 1.º del *tipo ideale* d'ogni ente che ha conseguito la sua ultima perfezione, 2.º delle *azioni* colle quali si può produrre la perfezione degli enti, 3.º dei *mezzi* coi quali si può acquistar l'arte di eseguire le sopradette azioni. L'*archetipo* dell'ente, o sia la perfezione ideale, è l'esemplare e la guida di tutte le arti; è la loro teoria: le *azioni* perfezionanti gli enti, sono le arti stesse meccaniche, liberali, intellettuali, morali; i *mezzi* di apprenderle sono l'*educazione* speciale. Secondo il quale scompartimento esisterebbero tre grandi ramificazioni deontologiche.

37. Limitandoci in sì vasto campo alla dottrina della perfezione umana, essa comprende due principali scienze, che sono l'*Etica* e la *Teletica*.

38. L'*Etica* tratta dei doveri dell'uomo. E siccome essi non sono che particolari conseguenze di un'*obbligazione morale* suprema, perciò essa dividesi in *pura* e *applicata*. L'*Etica* pura si propone di stabilire il principio supremo della moralità, o sia la prima legge morale; essa tratta 1.º dell'essenza del bene morale; 2.º della legge morale e de'suoi caratteri; 3º delle regole per ben dedurre le leggi particolari dalla suprema e di applicarle alle azioni. L'*Etica applicata* deriva i particolari doveri dell'uomo, applicando il principio supremo alle varie relazioni che l'uomo tiene con Dio, con sè medesimo, cogli altri uomini.

39. Dalla scienza della morale procede il *Diritto razionale*, che stabilisce l'essenza del diritto in genere, e ne discorre le specie, le derivazioni, le modificazioni che subisce.

40. La *Teletica* tratta della perfezione dell'uomo considerata come bene della natura umana. Ora, la perfezione del soggetto umano riguarda l'*intelletto*, la *volontà* e il *sentimento*; quindi si distingue in *intellettuale*, *morale*, *eudemonologica*. L'*Eudemonologia*, o scienza della felicità umana, non può trattarsi se non dopo l'*Etica*, perchè la virtù o moralità è condizione necessaria della felicità umana.

41. I mezzi della perfezione umana danno luogo a quattro scienze principali, che sono: 1.º L'*Ascetica* che detta i mezzi coi quali l'*individuo* umano può perfezionare sè stesso: 2º la *Pedagogica*, che suggerisce i mezzi o l'arte di perfezionare gli altri *individui* umani: 3º l'*Economia*, la quale insegna l'arte di ben condur la famiglia alla perfezione e alla felicità: 4.º la *Politica*, che fa il medesimo riguardo alla società intera.

42. La filosofia si potrebbe acconciamente dividere eziandio in tre gruppi principali, partendo da un altro principio, non curando cioè la facoltà alla quale si comunica l'oggetto scientifico, ma più tosto l'oggetto stesso. Il quale oggetto, se è *ideale*, costituisce le *scienze ideologiche*; se è *reale*, le *scienze ontologiche* o *metafisiche*; se finalmente è *morale* o almeno riguarda la *perfezione dell'essere* e quindi al morale si subordina, costituisce le *scienze deontologiche*.

Le scienze ideologiche abbracciano l'*Ideologia* e la *Logica*; l'una e l'altra versano intorno alle idee o per sè considerate o prese come regole della ragione.

Le scienze metafisiche ricercano la ragione ultima dei reali, e si scompartono in due, cioè nella *Metafisica generale* o sia *Ontologia*, e nella *Metafisica speciale* che comprende la *Psicologia*, la *Cosmologia* e la *Teologia naturale*. Siccome la filosofia non abbraccia propriamente i reali, ma la dottrina filosofica dei reali, così la Fisica e la Matematica non entrano nel corpo delle scienze filosofiche.

Le scienze deontologiche finalmente susseguono alle altre due classi, perchè studiano *quali devono essere le cose*, acciocchè siano buone e perfette; e questa indagine non può farsi prima che si sappia, *se e quali siano le cose*.

CAPO QUARTO

Dell'ordine conveniente alle discipline filosofiche.

43. Passiamo ora a stabilire quale deve esser l'ordine con cui si hanno a trattare le diverse parti in cui la filosofia fu da noi distribuita. Come abbiamo veduto (19), il concatenamento delle varie scienze è tale che le une rientrano nelle altre, le più complesse presupponendo quelle che lo sono meno; e tutte poi derivano la loro evidenza da una scienza prima, che dà la ragione ultima di tutto lo scibile. Cosicchè tutto l'albero genealogico delle scienze dovrà innalzarsi sopra quella scienza che è presupposta da tutte le altre.

44. E quale poi sarà questa? Qualunque sia la cognizione o la classe di cognizioni, di cui vogliamo dimostrar la ragione, essa presuppone in noi la facoltà del conoscere, o sia il *lume della ragione*, che serve di mezzo universale del conoscere. Ora che è questo lume della ragione, questo mezzo di conoscer le cose? Le cose, l'abbiam detto più volte, ei si rendono conoscibili mediante le idee che ce le rappresentano. Che se nulla è conoscibile senza l'*idea*, la scienza che studia la natura e l'origine delle idee, deve precedere tutte le altre, come una vera *Protologia*. Da essa pertanto deve partire il filosofo nella costruzione della scienza. E così quello che fa lo spirito *naturalmente*, partendo dall'idea nel co-

noscere chechessia, lo ripete *riflessamente* il filosofo ricomponendo la cognizione sotto forma scientifica.

E poichè il principio del giudicare e del ragionare non può differire da quello che è principio e mezzo del conoscere; così la scienza che tratta della certezza e della verità e fornisce le regole del pensiero, forma parte della scienza prima e ne è come un corollario. Infatti quand'è che le persuasioni nostre sono certe e immuni da errore? Quando facciamo buon uso delle idee, mezzo del conoscere; giacchè il mezzo del conoscere deve contenere in sè il principio o criterio d'ogni evidenza e d'ogni dimostrazione; e se noi lo consultiamo fedelmente, evitiamo l'errore e raggiungiamo la verità, scopo della *Logica*. Pertanto l'*Ideologia* e la *logica*, che sono le scienze di intuizione, si devono trattar per le prime.

45. Fornita la mente del filosofo della scienza dell'idea e anche delle regole per farne buon uso, passa a farne l'applicazione, affine di dimostrare la verità della scienze di percezione. Questo è l'ordine che tiene naturalmente anche il pensiero (21); giacchè l'uomo prima possiede l'idea (mezzo del conoscere), e il sentimento che di continuo vien modificato (materia delle cognizioni). Coll'idea e col sentimento egli conosce gli esseri reali finiti, quali sono il suo spirito, il suo corpo e i corpi esterni. Il filosofo parimenti seguirà questo processo nel disporre le parti della scienza. Dunque la *Psicologia* e la *Cosmologia* dovranno trattarsi immediatamente dopo la scienza prima.

46. Dall'ente ideale che forma l'obietto dell'intuito umano, e dagli obietti della percezione intellettuale ascende lo spirito umano alla cognizione dell'essere completo in tutte le sue forme, ideale, reale, morale. Indi nasce l'*Ontologia*; dalla quale, per una opportuna applicazione, deriva la *Teologia naturale*. Per tal modo gli obietti delle scienze di ragionamento devono studiarsi non prima delle scienze di intuizione e di percezione.

47. Conosciuto poi il mezzo del conoscere (*Ideologia*); stabilite le regole del pensiero (*Logica*); studiata la natura dello spirito umano (*Psicologia*) e l'ordine dell'universo (*Cosmologia*); approfondita l'essenza dell'ente, e dedotta l'esistenza del reale completo e assoluto (*Ontologia* e *Teologia*), la mente è oggimai capace di comprendere come deve essere l'uomo, acciocchè realizzi la sua propria perfezione; la qual perfezione se è morale, ne nasce l'*Etica*; se è propria del sentimento, in quanto è capace di appagamento e di felicità, forma l'oggetto dell'*Eudemonologia*; e così via ne seguono il *Diritto*, la *Politica*, l'*Economia* e le altre scienze che mirano al perfezionamento dell'uomo. Tra le quali l'ordine da tenersi non è già arbitrario, ma deducesi dall'essenza stessa degli obietti scientifici, che sono più o meno complessi o regolarmente dipendenti. Il diritto, per esempio, non è concepibile senza la legge morale; giacchè non si dà diritto di

far male ; quindi, come abbiain già detto, non può trattarsi prima della scienza morale. La felicità non si ottiene senza la virtù, di cui è un premio ; dunque l'Eudemonologia non è possibile prima dell' Etica.

Si vede pertanto l'importanza e la verità di questa regola del metodo da seguirsi nell'ordinare le scienze filosofiche, che — le parti dello scibile si devono disporre per modo che precedano sempre quelle, le quali servono a spiegare e dimostrare le susseguenti — ; in altre parole, si deve sempre partire dal più noto e più semplice per andare al più complesso e meno conosciuto.

Niente però impedisce che questa distribuzione delle scienze si possa in parte modificare. Chè a cagione dell'incatenamento reciproco delle varie scienze, nessuna di esse può trattarsi ampiamente, senza che vi si introducano principi tolti dalle altre. Così per un esempio, la Cosmologia, scienza di percezione, più opportunamente si potrebbe studiare dopo la Teologia, scienza di ragionamento, non essendo il mondo che uno specchio della creazione e della provvidenza divina.

CAPO QUINTO

Fonti e sussidi.

48. L' uomo è un subietto animale e intelligente. Come animale possiede un *sentimento corporeo*, pel quale sente il suo corpo e l'azione dei corpi circostanti che imprinono i suoi sensi esterni ; come intelligente egli gode non solo di un *sentimento intelletivo e spirituale*, che non ha alcuna somiglianza col sentimento animale, ma anche di un *lume razionale*, colla scorta di cui conosce sè medesimo e tutte le cose che percepisce coi sensi, possiede dei principi o delle regole di ragionare che sono tante verità necessarie immutabili assolute, fonte di evidenza e di certezza, di cui fa uso continuamente. Ecco pertanto i due fonti supremi di tutto lo scibile umano ; il *sentimento*, corporeo e spirituale ; e il *lume* della ragione, che l' Ideologia dimostrerà consistere in una *idea*, unica ed essenziale all' umano intendimento. Il sentimento somministra la *materia* delle umane cognizioni che versano nelle scienze di percezione ; l'idea dà la *forma*, o sia rende conoscibile, intelligibile la materia. Il sentimento da solo è inconoscibile, è opaco ; ma, illustrato dall'idea, schiude quel fonte del sapere che si chiama *esperienza*. L'idea poi presenta le ragioni eterne delle cose e quella parte dello scibile che si chiama *razionale* o *speculativa*. Queste due cose, esperienza e ragione, sono inseparabili, perchè contribuiscono scambievolmente allo svolgimento dell'intendimento umano, e offrono due fonti distintissimi della scienza. Quindi è che il trasandare l'una o l'altra sarebbe un chiudersi la via alla verità e rendere impossibile la scienza.

49. L'esperienza è necessaria a conoscere noi medesimi e il mondo esterno. Perciò nell'indagine delle scienze di percezione l'esperienza deve essere costantemente e fedelmente interrogata; dimodochè il ragionamento sarà sempre falso, quando si dipartirà dalla esperienza. Se cerchiamo la causa principale che tenne per tanto tempo stazionarie le scienze naturali, la troveremo in ciò che o non si conosceva bene il metodo sperimentale, o si trascurava il testimonio sicuro dell'esperienza, sostituendovi impropriamente il metodo speculativo. Laddove restituito in onore e saggiamente adoperato l'istrumento proprio di queste scienze, fecero già e fanno tuttavia maravigliosi progressi.

50. Non si illuda però alcuno a credere tolta ogni parte alla ragione nel costruire le scienze percettive. L'esperienza non consiste già nei soli fatti sensibili, ma nei fatti *percepiti dall'intendimento*. Il fatto, ond' essere conosciuto, abbisogna del lume razionale; ond'essere poi giudicato e classificato, fa d'uopo di principi razionali immutabili e necessari, i quali somministrano le ragioni delle cose; per questa via, e solo per questa, i fatti vengono distinti, ordinati, riuniti, e acquistano la dignità di *scienza*. Laonde la ragione fornita dei suoi principii non potrebbe arricchire d'un solo vero le scienze di percezione, ove non si appoggiasse all'esperienza in quanto è conosciuta; e l'esperienza non potrebbe mai salire alla dignità scientifica, ove non fosse dalla ragione sorretta e guidata.

51. Come l'esperienza, quale l'abbiam descritta, è sorgente unica e ricchissima delle scienze percettive; così la ragione, in quanto ha il possesso dell'idea, è base delle scienze meramente speculative e di quelle che versano nell'assoluto. Noi facciamo uso costante di alcuni principii, la cui evidenza e certezza non dipende menomamente dall'esperienza, ma è loro propria e intrinseca. Che ogni effetto, per esempio, debba avere la sua causa; che non possa esistere una qualità senza la sostanza a cui appartenga, questi sono principii per sé così chiari e così assoluti, che, quand' anche non vi fosse alcun fatto sperimentale che ce li confermasse, essi non sarebbero meno veri e meno evidenti. Tutte le scienze di ragionamento si appoggiano infine a questi principii razionali. Che se queste scienze non si svolgono in noi che dietro l'esperienza e l'uso dei segni sensibili, ciò non vuol dir altro, se non che quella e questi sono amminicoli necessari e stimoli esteriori della nostra ragione la quale non può a meno che dipendere da essi, affine di afferrare e distinguere quegli oggetti che trascendono la sfera delle cose sensibili e contingenti. Se bene però le scienze di ragionamento si fondino principalmente sui principii razionali, nondimeno esse non rifiutano l'esperienza, ma vi si appoggiano costantemente, essendo essa quella che fornisce i fatti e la materia d'ogni investigazione.

52. Ma noi teniamo per certe e indubitabili molte verità, così

di fatto che dottrinali, che non veniamo a conoscere nè per intuizione, nè per una percezione diretta, nè finalmente per via di ragionamento; ma che crediamo sull'altrui autorità. Ora si dimanda: anche di queste deve occuparsi la filosofia? l'autorità può forse considerarsi come un fonte dello scibile umano? Per poco che si consideri, si dovrà convenire che quando si abbia un *segno certo* della verità, essa non è meno irrefragabile, che se la si intuisse e la si conoscesse direttamente. Un tal segno certo può essere appunto l'autorità altrui. Dunque il principio dell'autorità è un principio esso pure razionale, che la scienza ammette come un altro fonte delle nostre cognizioni; giacchè il negar fede ad un segno autorevole e indubitabile del vero non è meno assurdo e contraddittorio che il negarla alle stesse verità di evidenza intuitiva.

53. Pertanto il sentimento e il lume della ragione sono la scaturigine di tutto lo scibile umano. Ciò non ostante la scienza sarebbe impossibile, quando l'uomo non possedesse i mezzi necessari per attingere il vero dalle sue sorgenti. La ricerca delle verità filosofiche e la piena dimostrazione dello scibile è impresa lunga laboriosa ardua al sommo. Uopo è pertanto che la mente del filosofo venga sussidiata da opportuni strumenti, e prenda lumi e norme dai lavori di coloro che lo hanno preceduto nella stessa fatica. Il linguaggio, la tradizione religiosa, la storia della filosofia gli presentano altrettanti sussidi per tendere alla meta.

54. La scienza nasce dalla riflessione (4), e l'idea non cade sotto il dominio della riflessione se non col mezzo della parola. La nostra ragione non può dare un passo al di là delle prime percezioni delle cose, non può ripensare le cognizioni acquistate, non può scomporle esaminarle riunirle, in una parola, non può ragionare senza il sussidio di segni sensibili, tra i quali primeggiano i vocaboli, destinati a rappresentare al pensiero le idee in tutti i loro aspetti ed elementi. Dal che ne seguita, che l'esattezza e la precisione dell'analisi filosofica dipende in moltissima parte dalla esatta cognizione e dal buon uso della parola. La quale è niente meno che la depositaria fedele delle verità comuni e fondamentali da cui la ragione umana è diretta in tutti i suoi giudizi. Le grandi e principali verità ognuno le porta in retaggio dalla natura; ma non può ripensarle e assoggettarle all'esame, se non coll'istrumento volgare è comune del linguaggio. Non per altro il filosofo le coglie colla sua riflessione, se non perchè le riceve per tradizionale magistero dalla società in cui viene educato. Il linguaggio è il veicolo di quelle verità e di tant'altre che sempre più si svolgono nella umana famiglia; e perciò il tirocinio dell'alfabeto e la suppellettile del sapere comune e universale, sono un'autorità inviolabile pel filosofo. Egli non può che analizzare e commentare quello che già si conosce comunemente senza che se ne vedano riflessamente le ragioni ultime. Sarebbe quindi un eccesso d'orgoglio e di stoltezza il presumere d'insegnare agli altri uomini alcuna verità gran-

de e di senso comune, o anche alcuna verità di conseguenza che non fosse già inchiusa per qualche modo nella ragione umana, e anche espressa nel comune linguaggio. Che se noi vediamo regnare tra i filosofi una viva e quasi perpetua discordia, non ci sarà difficile di trovarne la cagione principale nella imperfetta analisi che molti di loro fanno della verità di senso comune, e nel significato arbitrario che ben di sovente attribuiscono alla comune favella. Ma qualunque sforzo facciano alcuni per avvolgere nelle tenebre di sapere comune, per confondere, a cagion d' esempio, il sentimento coll' idea, il reale coll' ideale, e per identificare sostanzialmente il finito coll' infinito, il contingente col necessario, l' assoluto col relativo; per quanto tentino di umanizzar Dio e divinizzar l' uomo e la natura, noi troviamo sempre la risposta ai loro sofismi negli assiomi che sono su la bocca del volgo, e in quel linguaggio che i primi uomini riceverterò dalla Provvidenza, come l' involucri e la difesa delle verità fondamentali, e che il genere umano conserverà mai sempre, perchè non può farne senza, a meno che si rimanga del tutto dal far uso della propria ragione.

55. E con ciò non si vuol negare al filosofo l' arbitrio di crearsi nuovi vocaboli, derivandoli da quelli che già sono in corso, o di assegnare ai già esistenti un senso nuovo e distinto. Il regno della riflessione che è quello della scienza, stendendosi molto al di là dei confini entro i quali s'aggira il saper volgare, il filosofo non potrebbe nè farsi intendere, nè percorrere tutto il campo dell'astrazione, se si mettesse nei ceppi del comune linguaggio. In questi casi però non è al tutto arbitraria la distinzione del linguaggio filosofico ch'egli si crea, ma deve e farla concordar pienamente con la parola volgare, e non comporsi nuove voci senza un vero bisogno, e dichiarare nettamente qual senso assegni alle medesime.

56. La tradizione religiosa, che rimonta fino a Dio da cui gli uomini l'hanno primamente ricevuta; che si mantenne sempre intera e genuina presso i patriarchi e gli Ebrei in antico, e in seguito nel cattolicesimo; cotesta tradizione, mentre da una parte stabilisce un limite cui non è lecito all'umana ragione di valicare, dall'altra inalza come un faro alla ragione stessa che la ritrae d'ogni pericolo, la salva dal naufragio, e la conduce a molte verità che da sola non avrebbe già mai ritrovate. Se gli uomini fossero tutti egualmente disposti ad accogliere la tradizione religiosa, la filosofia non sarebbe che un esercizio dilettevole, un perfezionamento della ragione, e un omaggio alla rivelazione. Ma poichè la tradizione religiosa o non è universalmente conosciuta, o venne dalle umane passioni corrotta e adulterata, o non riscuote dai più quella venerazione ch'essa merita; di qui nasce il bisogno che i buoni rivolgano le forze dell'ingegno, sia a difenderla e rassodarla con argomenti razionali, sia a dimostrarla non pur concorde coll'umana sapienza, ma a questa stessa indissolubilmente congiunta. Dove ognuno che pensi rettamente, può scorgere di leggieri che



la ragione umana prima riceve dalla tradizione il suo appoggio più saldo, per poi renderle il contraccambio di una valida difesa. Se la ragione fosse stata abbandonata alle sole sue forze, di poco si sarebbe sollevata al di sopra delle cose sensibili e materiali. Giacchè il fatto dimostra che le facoltà dello spirito, a svolgersi e perfezionarsi, sempre abbisognano di uno stimolo esteriore, e dove fosse mancata la parola religiosa, il genere umano sarebbe rimasto nella barbarie; ed egli è un sogno di un antico poeta, che il timore abbia generato la credenza degli dei; è un sogno dei moderni razionalisti dall'antico non dissomigliante che l'umanità abbia, per una forza sua propria e naturale, create le religioni le leggi e il progresso.

57. Poste le quali cose, la filosofia, se vuol evitare l'errore e cogliere intiera la *verità naturale*, di cui solamente ella può occuparsi, non deve oltrepassare, come dicemmo, i limiti assegnati dalla tradizione religiosa. E qui noi parliamo della vera tradizione, supposto che coloro i quali vogliono filosofare, ne siano in possesso. Giacchè egli è vero, che chi non avesse l'intima persuasione di possederla, non potrebbe a meno, studiando la verità naturale, di riconoscere quei caratteri che distinguono le vera religione dalle false, e quindi di farsi strada alla verità religiosa collo studio della verità filosofica. Ma chi non condannerà colui che pretende sottomettere alle indagini della sua ragione le verità ortodosse e rivelate, giudicandone come di cose abbandonate al senso privato e al ragionamento dell'individuo? Chi non vorrà deplorare la cecità di colui che spegne la fiaccola della fede per andare in cerca della vera religione? E tale appunto è la piega che ha preso la filosofia in alcune nazioni cattoliche, seguendo il costume del protestantismo. Si è gridato alla libertà del pensiero; e non si è veduto che il dare al pensiero una libertà illimitata era un lanciarla in mezzo alle tenebre, e un farla schiava di tutti quei vizi e difetti che le sono connaturali. Il secolo scorso aveva acceso una guerra accanita alla religione, e aveva concepito la stolta speranza di poter riformare il mondo, abbattendo ogni autorità per innalzare il diritto della ragione. Noi ora siamo testimoni de' suoi ridicoli, anzi deplorabili successi. La filosofia non fu mai così gretta, così meschina, così egoistica come nel secolo scorso, e se gli errori del materialismo e dell'ateismo ai quali aveva schiusa la via, la ritrassero dai primi suoi passi, essa non valse però ancora ad arrestare i tristi effetti dell'impulso da lei dato alle menti.

58. Il filosofo cattolico, forte della sua fede, tenendosi mai sempre davanti la rivelazione e il domma religioso, non per giudicarlo ma per illuminarsi, è intimamente persuaso che la vera libertà della ragione non può darsi che nel campo della verità naturali: le quali siccome confinano col sovrintelligibile e colla rivelazione, così niente di meglio per conoscere la portata e l'estesa di quelle, quanto il tenersi presente quest'ultima. Allora soltanto è innocua,

anzi giovevole la ricerca delle ragioni delle cose; allora la stessa ragione trova in sè stessa motivi di credibilità che appoggiano la fede; allora essa vede che il giudicare colle sue forze delle cose che sa per autorità, è impresa non pur temeraria ma stolta; allora essa accorgesi che la tradizione religiosa, nella sua forma semplice e chiara e nel suo tuono d' oracolo contiene le più ampie e feconde verità, che inalzano le menti volgari del cristiano al di sopra delle menti di Socrate (a) e Platone; allora riconosce che il domma, ben lungi dall' essere un giogo, è una mano amica che guida e dirige, una voce che sveglia, un fonte inesauribile di progresso. E il fatto poi viene in conferma di quanto diciamo. Di chi è il vanto di quell' incremento a cui è giunta l' umana ragione, perfino quando combatte la verità? Se a tanta nobiltà crebbero le scienze speculative ai nostri tempi, il merito di chi è? Bisogna convenire, che il cristianesimo fu e sarà sempre il conservatore delle più sublimi verità, la fiaccola della ragione umana, la spinta del progresso. La nostra filosofia non può vantare alcuna delle sue grandi verità, che non sia già inchiusa nei dommi religiosi; e noi anche in questa parte abbiamo molto imparato dai più bei secoli della Chiesa. Che se la filosofia italiana non ha mai sognato quelle teorie, tanto ingegnose quanto funeste, che altrove seducono le menti e le travolgono di abisso in più profondo abisso; se essa si tenne tenacemente alle più evidenti verità, lo si deve a quella fede che l'Italia non ha mai rinnegato. Laonde concluderemo, che la tradizione religiosa e cattolica, come il fatto e la ragione addimostrano, porge una guida

(a) Celeberrimo filosofo greco nato in Atene l'an. 460 av. G. G: da uno scultore ed una levatrice. Egli è uno de' più grandi e virtuosi uomini, di cui possa vantarsi il paganesimo; giacchè pare che quegli fosse giunto colla sua virtù, dove può l'uomo giungere colle sue forze naturali. Tutto, cedea alla sua eloquenza, della quale però solo si servì per condurre i suoi concittadini alla virtù. La Grecia a lui, principalmente va debitrice della sua gloria e splendore, essendo usciti dalla sua scuola tutti quei grandi uomini che tanto la illustrarono. Egli viene da Quintiliano chiamato fonte di tutti i filosofi e da Cicerone padre della filosofia, ed al dir del medesimo fu il primo che pose in dignità la Morale, e che fece discendere la filosofia dal cielo nelle città, le diede ingresso nelle case, e la rendè familiare a' particolari obbligandola a dar loro precetti intorno a' costumi e alle regole della vita. Quindi meritamente egli è considerato come fondatore della moderna filosofia morale. Ogni luogo era scuola per lui: le sue lezioni non tenevano forma di didascalica, ma conduceva i suoi discepoli per via d'interrogazioni fatte con bell' arte a scoprire la verità. Socrate fu uno di quei filosofi che conobbero la falsità degli Dei del Paganesimo e si faceva beffe di essi non ammettendo che un solo Dio; per questo accusato d'empietà, fu condannato a bere la cicuta nell'an. 70 di sua vita. Non lasciò alcuno scritto, ma abbiamo ne' suoi discepoli Platone e Senofonte particolarmente molti diffusi ragguagli delle sue opinioni — Di Platone se ne parlerà altrove. (G. N).

sicura alla filosofia. Sotto questo aspetto, il catechismo sarà sempre la prima pietra anche dell' edificio filosofico.

59. Finalmente la storia di tutti i sistemi si rende indispensabile a chi vuol trattare la scienza. Lo studio della vera filosofia richiede che il patrimonio degli avi si arricchisca di nuove e utili deduzioni dai principi razionali, e che la scienza riceva per questo una maggiore precisione, e istruita tanto dagli altrui successi che dalle cadute, proceda più diritta e più franca nella via delle scoperte. La storia, dispiegandoci innanzi i lavori dei sapienti, ci avvezza a riflettere sul pensiero umano e sugli oggetti delle nostre cognizioni, e ci risparmia in molta parte la fatica dell'analisi filosofica; essa colle sue grandi e ripetute verità ci apre l'adito a quelle altre che a loro si collegano; ci rende accorti dei pericoli; ci scaltrisce contro le illusioni e i sofismi; ci fa pieghevoli e docili alle verità che più a primo aspetto sembrano utopie, quando invece sono un fondamento inconcusso della scienza; ci rende umili e temperati, avvezzandoci a non fidarci delle nostre vedute individuali. Perciò la storia è uno studio preparatorio per chi vuol prestare un vero servizio alla scienza. Un secolo può dirsi contenuto nel suo precedente, perchè la mente umana non va di slancio al conquisto della verità ma si avvanza per gradi (a).

CAPO SESTO

Importanza di questi studi.

60. L'importanza di uno studio può misurarsi tanto dall'oggetto immediato del medesimo, quanto dalla influenza ch'esso può avere su oggetti d'altra natura. Ora lo studio delle ragioni ultime delle cose è di grandissimo rilievo sotto entrambi i rispetti.

61. Qual è l'oggetto che prende a studiare la filosofia? È l'ordine della verità naturale; di quella verità che, comunicandosi all'uomo e rendendolo intelligente, lo inalza al di sopra di tutto il creato. Non si può conoscere nè apprezzare pienamente la dignità dell'umana natura, se non portando la propria riflessione sull'anima umana, sulle sue potenze; non si può apprendere ad amare la verità a preferenza delle cose sensibili e passeggiere, se non fissandola in volto e godendo della sua contemplazione. Vuoi dunque l'utile di questi studi? Essi ti danno una cognizione, la più completa che si possa, dell'umana dignità. Vuoi il diletto? Per chi sente di vivere non per le cose sensibili, ma per le immutabili e

(a) Ammettendo la storia come un sussidio della filosofia, non intendo additare le storie filosofiche finora compilate, ma suggerire la lettura degli autori, che sono i fonti genuini della storia medesima; il che non toglie che si possano fruttuosamente leggere anche gli storici, ove ciò si faccia colle dovute cautele.

immortali, la scoperta delle ragioni delle cose è d' assai più amena e dilettevole che la stessa contemplazione della natura.

62. Che se guardiamo agli effetti che questo studio può produrre indipendentemente dalla nobiltà del suo oggetto, non solo importante, ma necessario ci si mostra per più ragioni. Lo studio della filosofia è necessario primamente al progresso di tutte indistintamente le scienze particolari. Qualunque scienza, tratti ella di cognizioni sperimentali o razionali-pure, dalla filosofia è d'uopo che riceva i suoi principi fondamentali. Anzi non c'è ramo industriale nè arte bella o vero utile, che da essa non riceva direzione e incremento. Le arti pertanto e le scienze fioriranno tanto maggiormente, quanto più nobile e fiorente sarà la filosofia; quando, secondo la bella espressione di un recente autore, la sera della filosofia annuncia il tramonto di tutte le scienze. E infatti dove sta l'evidenza ultima e la certezza d'ogni sapere se non nelle ragioni prime? come trovare utili e veraci applicazioni, se manchino i principi? e che sono i principi se non le ragioni? Egli si può ben garrir e ridersi dei filosofi e della filosofia, ma non si può in verun modo coltivare con frutto una parte qualunque dello scibile senza filosofare, perchè non si può apprendere scientificamente una cosa senza ragionare, nè ragionare si può senza principi ben afferrati, senza ordine ed arte; tutte cose che la filosofia somministra. La quale consistendo nella dottrina delle ragioni ultime, ci metta su la via diritta per giungere a scoprire le origini, la natura, i fini delle cose tutte, per quanto sono conoscibili alle forze naturali della nostra intelligenza; quindi ci manifesta la subordinazione delle singole scienze ai principi razionali e necessari, all'fine di dare stabilità e certezza ad ogni parte del sapere; ci rende cauti a schivar l'errore dove sarebbe più pernicioso, e prestandoci una cognizione esatta delle nostre facoltà e tendenze, ci serve di guida in tutte quelle discipline che mirano al miglioramento, al sollievo, alla maggior perfezione dell'umana famiglia. Le scienze stesse che hanno per oggetto la materia corporea non possono coltivarsi con frutto, senza una previa cognizione dell'anima, non potendosi da noi conoscere la materia se non in quanto ha relazione al nostro sentimento corporeo, di cui quella è un termine.

63. Non nego che si possa abusare della filosofia a danno delle scienze: il fatto smentirebbe il mio detto. Chè a fare delle opportune applicazioni si esige un buon metodo. Ma il metodo stesso poi chi lo deve trovare e proporre, se non il filosofo? Se il metodo sperimentale fu sostituito al razionale e speculativo nelle scienze naturali e fisiche, a chi se ne deve il merito se non alla filosofia stessa, che seppe emanciparsi dai pregiudizi ricevuti per tradizione? Guardiamoci dall'attribuire a colpa di una disciplina i difetti propri soltanto degli uomini che la coltivano e dei tempi: o allora non ci faremo meraviglia, se anche la filosofia si è fatta tal-

volta ostacolo a quel progresso a cui essa è per natura destinata. Intanto la è cosa di fatto, che le scienze naturali risorsero per un impulso dato alla scienza suprema. Quanto più l'altre scienze più nobili! La morale, l'economia, il diritto, la politica, la giurisprudenza, e perfino le stesse lettere e le arti belle risentono l'influenza e ricevono, a così dire, la vita dalla filosofia. Se questa è nobile e illustre, quelle pure lo sono; per lo contrario, se è volgare è ignobile, quelle scadono affatto di pregio. Locke (a) e Condillac (b) avevano pocanzi tratto in fondo la filosofia; l'anima umana non era che un complesso di sensazioni; le verità grandi e sublimi scolpite nella nostra mente si erano perdute di vista, o si pretendeva farle scaturire dalla fonte della sensazione o del sentimento. E siccome in questa sfera noi non troviamo che il piacere e il dolore, l'utile e il dannoso, i corpi e le loro qualità sensibili; così la virtù e il dovere si erano ridotti a cercare il proprio ben essere; non si vide più in giurisprudenza, in economia, in politica, se non il bene materiale, o almeno sempre un bene privo affatto dell'unico suo pregio e sostegno che è l'onestà e la benevolenza disinteressata; si perdette di vista il fine remoto di ogni bene presente, che è l'adempimento della giustizia eterna e immutabile. Non si negò dai più la religione e l'immortalità, ma si considerarono come cose estranee alla società e alla ragione.

64. Lo studio della filosofia è altresì una ginnastica in cui la ragione s'addestra a' suoi esercizi; e per questo rispetto essa è utile, anzi necessaria per tutti coloro che abbisognano in qualunque modo di uno sviluppo razionale superiore a quello del volgo.

Quando niun altro frutto dovessimo riportare dalle discipline filo-

(a) Celebre metafisico nato a Wrington nel 1632 e morto in Oates nel 1704. Egli è uno de' più grandi uomini che abbia prodotto l'Inghilterra. Locke è meritamente celebrato come filosofo e come pubblicista. In filosofia compì il rinnovamento incominciato da Bacone e dal Gasserdi; nè, a par de' suoi antecessori, si stette contento ad insegnare come tutte le nostre idee derivino dall'esperienza. Egli si propose nel suo famoso saggio, *sull' umano intendimento*, rassegnare l'origine di ciascuna idea, e continuò questa lunga e difficile impresa con longanimità ed a cuore d'ingegno ammirabile. Abbattè pienamente l'ipotesi delle idee innate, mostrando come tutte le nostre cognizioni nascono dalla *percezione* o da' *sensi* o dalla *riflessione* e fu il primo a distinguere l'influenza, che esercitano le parole sulla formazione delle nostre idee e sull'origine de' nostri errori (G. N.).

(b) Stefano Bomot abate di Condillac fu uno de' più celebri filosofi del sec. XVIII, nato nel 1715 a Grenoble e morto nel 1780 nella sua terra di Flux, fu precettore dell'infante duca di Parma. Molti sono i suoi scritti filosofici ne' quali si addimosta accanito sensista. Benchè Condillac ammetta la spiritualità e l'immortalità dell'anima, e tutte le altre verità che conducono alla religione, non è da negarsi però che la sua dottrina sull'origine dell'idee porti al materialismo ed all'ateismo (G. N.).

sofiche, infuori di quello di saper ben maneggiare in qualsivoglia materia l'arma del ragionamento, non sarebbe questo un compenso assai grande? Or questi studi chiamano la riflessione su la natura dello spirito e sul valore dei principj razionali; l'addestrano alla diligente osservazione; gl'infondono l'amore della verità. Che se l'arte dialettica può insinuare anche lo spirito di sofisma; se cercando l'astratto è facile dar nel chimerico; se all'acutezza e alla profondità è vicino il far pedante e minuzioso; qual è il bene in questa vita che non abbia a costa il suo malè contrario? Si dovrà incolpare la scienza, se alcuni la scambiano colle ciance?

65. Lo studio della filosofia opera indirettamente anche nelle menti dei popoli e delle nazioni. Dalla dominante filosofia si può non solamente misurare il grado d'incremento intellettuale civile morale di una nazione, ma congetturare altresì quali sieno le opinioni che hanno spaccio e il modo universale di pensare. La filosofia influisce più o meno in tutte le vicende politiche. Sebbene essa non operi immediatamente su le masse e le moltitudini, pure il pensiero e l'operare di queste si foggia a seconda di ciò che loro discende dalla classe colta e pensatrice. Esse, anche senza volerlo nè saperlo, camminano sulle tracce dei filosofi. Il popolo abbisogna di un'educazione e istruzione solida, forte, conforme alla destinazione ultima degli uomini. Ma questa da chi la riceve, se non dalla classe eminente, dal fiore della società? Perciò quali saranno i principj e le massime di questa, tali saranno i costumi del popolo.

66. Che dirò poi delle attinenze strettissime della filosofia colla religione? Mentre questa, come vedemmo, presta a quella un appoggio grandissimo e apre una fonte inesauribile di progresso; questa dal canto suo ridona alla religione ciò che ha ricevuto, traendo dal proprio fondo le prove razionali della sua verità e preminenza. E questa scambievole vicenda di servigi che l'una l'altra si prestano, deriva da quell'unità e universalità (10, 19) che sono i caratteri essenziali della verità immutabile, oggetto di entrambe. Se la verità si conoscesse dagli uomini in tutta la sua completezza, quale è in sè medesima, gli uomini conoscerebbero l'essenza di Dio, e non avrebbero bisogno di dirozzare la propria mente, giunta al colmo della sua perfezione. Ma la verità si manifesta agli uomini in due maniere distinte, cioè o per natura o per rivelazione. Per natura essa illumina ogni uomo che viene a questo mondo e lo crea intelligente, dandogli un'idea, nella quale conosce tutte le cose. Colla rivelazione poi essa ci si presenta in gran parte sotto il velame del mistero, non già come oggetto d'indagine, ma come oggetto di fede; non come semplice idea, ma come persona sussistente, come Verbo di Dio. Le quali discrepanze e analogie permettono alla ragione, o più tosto la costringono ad ammettere una parte sovrintelligibile della verità, e quindi ne discende la ragionevolezza della fede nei di-

vinî misteri. Giacchè quella verità che risplende a noi per natura ci si mostra da una parte come distinta e indipendente dal nostro pensiero, immutabile, necessaria, eterna: dall'altra essa è da noi contemplata in modo così limitato che possiam dire d'ignorarne la massima parte. La verità, considerata in sè medesima, non può sussistere in quel modo limitato in cui noi la vediamo; c'è dunque molto del sovrintelligibile pel nostro attuale intendimento; il qual sovrintelligibile ci viene in parte proposto come oggetto di fede dalla rivelazione. Pertanto così la filosofia che la religione si propongono lo stesso oggetto, benchè sotto differenti rapporti, cioè la verità; la quale come oggetto essenziale del nostro intendimento ci si mostra divina, ma ci nasconde la sussistenza personale di Dio; come oggetto rilevato ci vien impasta da credere, ma non ci vien data come cosa opposta alla prima. Il che ne conduce a conchiudere, che la filosofia, dico la vera, quella che non rifiuta alcuna parte della verità conosciuta, è essenzialmente santa, divina e conducente alla fede e al sentimento religioso.



IDEOLOGIA E LOGICA



IDEOLOGIA

INTRODUZIONE

1. Nient' altro si propone la filosofia tutta quanta, se non la piena dimostrazione dello scibile umano per mezzo delle ragioni prime delle cose; chè ogni principio di evidenza o di certezza si riduce a una ragione; e ogni ragion prima risplende di propria evidenza, e non può dimostrarsi con altra ragione, ma restando indimostrabile (Intr. gen. 7) si fa principio di evidenza e dimostrazione a tutte le altre ragioni che le sottostanno nella medesima classe, discendendo sino ai particolari, ai fatti, all'esperienza.

2. Ma in che consistono poi le ragioni delle cose, siano esse o non siano supreme? Noi l'abbiamo già detto (Intr. gen. 14); esse non sono che *idee*, o se sono *cose*, non possono far l'ufficio di ragioni, se non in quanto sono *conosciute* e pensate nella loro idea; giacchè niuna cosa può servirci di ragione, se non in quanto esiste nella nostra mente e da noi si assume in prova e dimostrazione di un'altra. Ora tutto ciò che esiste nella mente e serve di argomento e di regola dei nostri giudizi, è di natura ideale e intelligibile. Noi in effetto non conosciamo veruna cosa se non per mezzo delle idee; tolta ogni idea dal nostro spirito, è spenta la nostra ragione, è impossibile ogni atto del pensiero.

3. E vero che l'idea non basta a poter giudicare, se la cosa da lei rappresentata sussista anche nella realtà: a poter giudicare della sussistenza di una cosa si richiede (almeno riguardo alle prime nostre cognizioni) che questa abbia operato su di noi modificando il nostro sentimento. Ma egli è vero del pari che le sensazioni per sè sole, cioè senza l'idea, sono inconoscibili, e non ci fanno conoscer niente; per cui la parte formale delle nostre cognizioni consiste nelle idee, le quali ci fanno conoscere l'essenza e la natura delle cose. Io posso ignorare, per esempio, se esista o no una casa reale, ma qualora io m'abbia l'idea di casa, posso dir di sapere che ente ella sia, e riconoscere una casa reale ove

appena mi avvenga di vederla. Le idee pertanto sono indispensabili alla cognizione di chechessia, se bene esse non bastino a farci giudicare della esistenza reale di quanto rappresentano.

4. Si dirà che nè pur le idee delle cose sussistenti si possono avere, se prima non si abbia ricevuto una sensazione delle cose stesse. Ma questa verità non distrugge quell'altra, che—niente si può conoscere senza il mezzo di qualche idea —: dimodochè fintanto che siamo nell'ordine dei sentimenti e delle sensazioni, non abbiamo propriamente cognizione di cosa veruna, nè dello spirito nostro, nè dei corpi. Dunque il mezzo del conoscere e la parte formale della cognizione sta nelle idee.

5. Che se noi vorremo di più ragionare intorno alle cose da noi conosciute e dedurre verità da altre verità, di qual mezzo ci serviremo? Sempre, e puramente delle idee. Intanto le idee ci fanno conoscere le cose, inquanto ce ne presentano l'essenza: ora, ogni nostro ragionamento intorno alle cose allora soltanto sarà vero, quando si appoggerà alla loro essenza, come a fermo e saldo principio. E a che si riduce ogni principio logico, se non a qualche idea espressa in una proposizione generale? Posso io intendere, a cagione d'esempio, il principio che *non si dà effetto senza causa*, posso usarne applicandolo ai fatti, senza partire dalle idee di causa e di effetto? Dunque ogni verità o principio logico non è altro che un'idea applicata a sè stessa: così l'idea di effetto dipendendo necessariamente da quella di causa, qualora essa prendasi da noi come norma del giudicare, si converte in un principio logico, il quale ci assicura irrepugnabilmente, che, se c'è un effetto, vi deve essere la causa che l'ha prodotto. Per tal maniera si conoscono tutti i rapporti delle cose fra loro, le origini, i fini e via discorrendo. In somma, egli è impossibile conoscere veruna cosa, formare un ragionamento, concepire il benchè minimo pensiero, senza l'uso di una o più idee; e lo scibile umano tutto quanto, ove si consideri preciso e disgiunto da' suoi oggetti reali, non è che un complesso di idee ben ordinate.

Vero è che, trattandosi di assegnar la *ragione* di un ente reale, l'idea non basta, ma si richiede altresì il pensiero di un chè reale e sussistente. In tal caso la ragione non è una mera idea; ella è di più una vera causa o un vero subietto sussistente (Intr. gen. 14). Così la ragione per cui sussistono gli enti creati, non è soltanto l'idea dell'Ente increato, ma ben anche il pensiero della sua sussistenza e onnipotenza. Bisogna però distinguer bene l'ordine delle cose reali dall'ordine scientifico: in quello si danno vere cause e veri effetti, vere sostanze e veri accidenti, azioni e passioni reali; in questo non si danno che le idee di tutte queste cose, le quali servono al pensiero di ragioni o principi. Così nell'ordine scientifico si prova che il mondo è creato, mediante il principio di causa, il quale ci induce ad ammettere una causa prima e immutabile, onde spiegare l'esistenza delle cause seconde

mutabili e contingenti. È dunque sempre un' idea quella onde si parte in ogni ragionamento e dimostrazione.

6. Ma in qual rapporto stanno poi le idee col nostro spirito? sono esse per natura distinte dallo spirito umano, o vero non sono che sue modalità? lo spirito le emana egli da sè medesimo, o vero non fa che intuirle? le porta egli dal nascer suo in sè scolpite, o pure le viene formando e acquistando coll'uso di qualchesua facoltà? Se le idee sono le norme de'suoi giudizi, sono poi scevre da ogni illusione ed errore? hanno esse un valore assoluto? in che consistono esse, e quali ne sono i loro caratteri? La filosofia non può dispensarsi dal rispondere a queste dimande; e dal tenore della risposta dipende la verità del sistema scientifico. In effetto, se non si può conoscere niente senza idee, le idee sono dunque l'unico mezzo formale del conoscere; e il valore poi delle cognizioni dipenderà tutto quanto dalla qualità del loro mezzo. Se le idee altro non fossero che modalità del nostro spirito, ne seguirebbe che la verità delle nostre cognizioni sarebbe mutabile contingente relativa, come la natura del nostro spirito; che è quanto dire, noi non saremmo partecipi della verità la quale è per se stessa incercata necessaria immutabile; saremmo dunque avvolti nello scetticismo o sia nella incertezza universale.

7. Prima pertanto di cercare le ragioni ultime delle singole scienze particolari, fa d'uopo investigare la ragione ultima delle cognizioni stesse, considerandole in ciò che hanno di comune fra loro, il che è l'idealità o intelligibilità delle stesse. E questo è quanto si propone d'investigare l'*Ideologia*. considerando le umane cognizioni non già nel loro termine obiettivo, il quale è vario e diverso nelle diverse scienze, ma nella loro parte formale, inquanto sono *enti ideali* o sia idee, e hanno in comune una stessa natura. Le idee dunque sono l'oggetto proprio dell'*Ideologia*.

8. E poichè il valore di tutto il sapere dipende dal valore delle idee, mezzi del conoscere, ne segue che nell'ordine scientifico l'*Ideologia* tiene il primo posto e ne forma come il primo anello, non potendosi passare a discorrere di alcuna parte del sapere, se prima non si sappia qual sia la natura in generale del sapere stesso e la ragione ultima di tutte quante indistintamente le cognizioni.

9. Per noi dunque l'*Ideologia* è la vera *Protologia* o scienza prima; e tutti coloro che nell'enciclopedia partono da altro principio, mostrano di non conoscere a bastanza il valore supremo e l'indispensabile ufficio delle idee. In vero, potremmo noi partire, secondo vogliono alcuni, della Psicologia? Ma se la scienza dell'anima abbisogna essa pure dei sommi principi, ella non può essere la scienza prima nell'ordine enciclopedico. Forse dalla Logica? Ma il pensiero riceve le sue leggi, i principi e la base d'ogni ragionamento dalle idee, che sono le ragioni di tutte le cognizioni e i criteri della certezza. Forse dall'*Ontologia*? Questa ab-

braccia l'essere *sotto tutte le forme* dell'idealità, realtà, moralità, e presuppone la logica stessa; ora l'idealità essendo necessaria a conoscere le altre forme dell'essere, perchè niente è conoscibile senza il mezzo delle-idee, ne seguita che l'Ontologia non può precedere l'Ideologia, ma si bene la presuppone. Al più si può dire che questa è una parte integrale di quella, ma soltanto dal lato che l'idea non potrebbe servir di mezzo del conoscere, se non fosse anche qualche cosa in sè stessa, prescindendo dal pensiero umano.

10. Ma quante cose dovrà proporsi da trattare l'Ideologia? Queste due, cioè 1.^o la *natura* delle idee, e 2.^o la loro *origine*.

11. E per prima cosa fa d'uopo studiare la natura delle idee per sapere in che consistano. Come mai si potrebbe dimostrare in Logica la legittimità e la certezza delle nostre cognizioni, se non si sapesse in che consiste la loro essenza e quali ne siano i caratteri? Come potrebbe reggere in piedi l'edificio della scienza, se il mezzo di acquistarla, che ne è la base, ci fosse sconosciuto? come finalmente cercare l'origine di ciò che si ignora?

12. Conosciuta poi l'essenza delle idee, si passa a indagarne l'origine, sciogliendo il problema che dimanda qual sia il mezzo con cui il nostro intendimento si forma le idee. La qual ricerca è così necessaria, che la natura stessa delle idee non si può perfettamente conoscere, se non quando se ne sia scoperta l'origine. Il cercare infatti, come in noi si formino le idee equivale a cercare quale ne sia la ragione ultima, cioè quale sia quel primo principio da cui parte il nostro spirito nel conoscere le cose. Ora la natura e il valore delle nostre idee non può essere diverso da quello del principio da cui dipendono; perciò la loro evidenza e legittimità si deve cercare nel principio da cui partono e in cui si rifondono. Questo principio sarà appunto il mezzo generale del conoscere, e dovrà contenere virtualmente tutto lo scibile umano; e quando un tal principio sia scoperto e posto in piena luce, non solamente si verrà a conoscere in che propriamente consista l'intelletto e la ragione umana, ma si vedrà eziandio qual sia il nesso che riunisce tutte le idee in una sola, subordinando ciascheduna di essa a un'idea-madre risplendente di propria evidenza e rinchiudente in sè stessa tutte le altre.

La questione dunque dell'origine è necessaria per salire fino alla ragione suprema delle stesse idee, in cui risiede l'evidenza di tutte e la spiegazione di ciò che volgarmente si chiama *lume* della ragione umana; e tanto è necessaria una tale questione, che quei filosofi istessi che han fatto le viste di disprezzarla o di crederla insolubile, l'hanno senza avvedersene toccata e sciolta alla loro maniera. Il che non deve far meraviglia, perchè non vi può essere scienza senza ordine di conseguenze dimostrate per via di principi, nè ordine senza sistema di cognizioni, nè sistema di cognizioni senza la ricerca di loro origine.

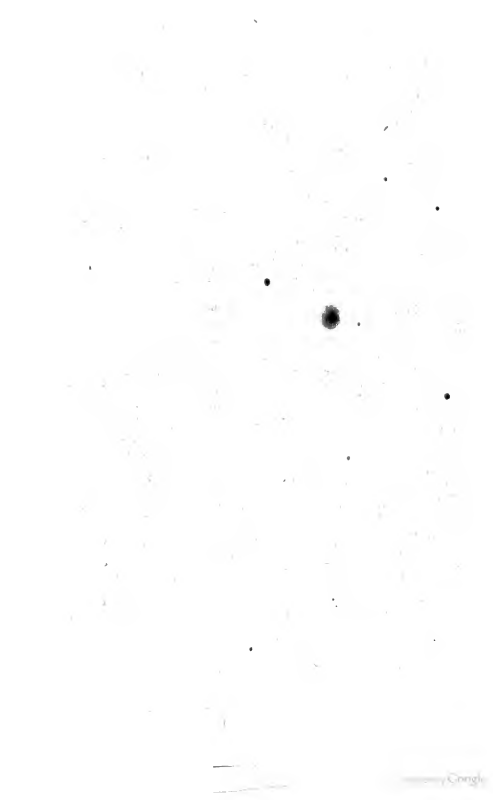
13. Per queste ragioni noi in questo corso prendiamo le mosse dall'Ideologia (a), che è come la chiave di tutte le scienze filosofiche; e le mettiamo appresso la Logica, che è la direttrice della ragione.

Se non che la quistione ideologica non può essere nè intesa nè trattata come si conviene, se prima non si abbia una qualche nozione dell'anima umana, delle sue potenze e facoltà. Non si può parlare delle cognizioni o idee umane, nè delle regole di ben ragionare senza far cadere il discorso intorno al subietto conoscente e ragionante, e intorno a quelle operazioni con cui l'anima umana acquista le cognizioni e giudica e ragiona.

E dunque indispensabile che in un corso elementare alle difficili e profonde investigazioni ideologiche preceda uno studio sufficiente delle potenze e operazioni dell'anima umana; cosicchè questo studio si può considerare come una parte integrante dell'Ideologia stessa.

14. Divideremo quindi l'Ideologia in due libri; nel primo dei quali esporremo succintamente le *potenze e operazioni dell'anima umana*, nel secondo tratteremo delle *idee*.

(a) Gli antichi al contrario prendevano le mosse dalla logica per questo perchè essendo essa la chiave delle scienze, erano d'avviso, che preceller doveva qualunque altro studio. Ma i più illustri filosofi moderni, come Condillac, Tracy, Laromiguière, Stewart, Cousin, Romagnosi, Tedeschi, Mancini ec. ec. hanno riputato difettoso un tal metodo, ed in vero se non si conoscono le facoltà dello spirito umano come si potranno dettare regole per dirigerle nella ricerca del vero? Se non si conoscono le idee e la loro formazione, come si prescriveranno regole per combinarle e dedurle? Se gli allievi non sono versati nello studio della umana intelligenza, come mai potranno ventilare i problemi di alta logica sullo scetticismo, sul valore del sillogismo, sulla esperienza, e sulla speculazione, e simili? Nè vale il dire, che essendo la logica la chiave delle scienze, perciò da essa convenga prendere le mosse nello studio della filosofia; giacchè la logica non deve essere una raccolta di precetti empirici, ma deve scendere naturalmente dalla teorica della umana intelligenza. (G. N.)



LIBRO PRIMO

DELLE POTENZE E OPERAZIONI DELL'ANIMA UMANA

1.

Dell'anima umana e delle sue potenze e operazioni in generale.

15. *L'anima umana* è una sostanza essenzialmente distinta dal *corpo* a cui essa è congiunta, e per mezzo del quale produce tante e svariate operazioni e comunica colle cose materiali e corporee. Essa è ciò che in noi *sente pensa vuole*, che *muove* le membra del corpo, che *parla e ragiona*.

16. *L'uomo* poi è tutt'insieme e anima e corpo; giacchè quando noi adoperiamo questa parola *uomo*, in generale non intendiamo parlare solamente del suo spirito, che è la parte più nobile di esso, ma con questo nome abbracciamo tutta quanta la *natura umana*, nella quale si comprende anche il corpo a cui l'anima dà vita e movimento.

17. Se l'anima umana è quella sola che sente pensa vuole e opera in tante e sì svariate maniere, è chiaro che tutti questi atti derivano da esse come da loro *principio*. Dunque l'anima umana ha la natura di principio, e si può chiamare il *primo principio delle operazioni dell'uomo*. Ho detto il primo principio, perchè se davanti ad essa esistesse qualche altra cosa da cui provenissero le sue operazioni, non essa, ma quel principio stesso, veramente supremo nell'uomo, sarebbe l'anima umana. In quanto poi l'anima è un principio supremo di attività, essa si chiama anche col nome di *subietto*. L'anima è principio, se si considera come causa di operazioni; è subietto, se si riguarda come quella in cui si fondano tutti i modi o le qualità accidentali dell'anima. Se poi prendesi la parola *subietto* come contrapposto di *obietto*, l'anima è un subietto in quanto è un essere sensitivo, che contiene un principio di azione e di passione.

18. L'anima nostra non potrebbe certamente operare, se non avesse in sè medesima la *forza o potenza* di operare. Perciò dall'osservazione degli *atti* che l'anima produce, noi a buon diritto argomentiamo in essa l'esistenza di tante *potenze e facoltà*, quante sono le specie differenti degli atti medesimi.

19. Possiamo chiamare *potenza* ciò che di stabile e permanente nell'anima umana si contiene e che è principio delle sue operazioni, e possiamo chiamare *facoltà* ogni attitudine di operare proveniente all'anima dalle sue potenze. Così, a cagion d'esempio,

l'anima umana essendo essenzialmente intelligente, l'*intelletto* è una sua potenza, di cui essa non potrebbe mancare nè meno un istante, senza cessare di essere anima umana. All'incontro l'attitudine che ha l'anima umana di *percepire intellettivamente* un corpo esterno, è cosa che proviene dall'intelletto stesso, e noi la chiamiamo *facoltà della percezione intellettuale*.

II.

Delle varie specie di potenze e facoltà dell'anima umana.

20. Dietro un'attenta osservazione noi veniamo a distinguere nell'anima umana due specie differentissime di operazioni; alcune delle quali si riferiscono a ciò che comunemente si chiama *sensò* o *sentimento*, altre a ciò che si chiama *intendimento*. *Sentire* e *intendere* sono due operazioni così differenti, che non si possono ridurre a una sola classe (a); e tutti i linguaggi, tutti i popoli di qualunque età o parte del mondo hanno sempre distinto queste due cose. *Sentire* infatti, nel senso proprio della parola, non è altro che essere bene o male affetti nell'anima, provare uno stato piacevole o doloroso, o vero ricevere in sè le azioni del proprio corpo e dei corpi esterni, quali sono, per esempio, il caldo il freddo i colori i suoni i sapori la resistenza e somiglianti. All'opposto l'*intendere* è un'operazione della mente, la quale consiste nel pensare o conoscere una cosa qualunque. Le anime dei bruti *sentono*, ma non *conoscono*, non *intendono* niente; l'uomo invece riunisce in sè queste due specie di nature, perchè sente e conosce.

21. Chiameremo *sensività* o *sensitività* l'assieme di quegli atti e di quelle potenze e facoltà che riguardano il sentire; e *intelligenza* l'assieme di quegli atti e di quelle potenze e facoltà che si riferiscono all'intendere.

(a) Tali furono alcuni sensualisti, sostenendo che tutte le facoltà dell'uomo si riducono a sentire, e che *il pensare sia lo stesso che sentire, e non altro che sentire*. Di tale avviso furono Condillac, Elvezio, Lancelin, Cabanis e Tracy formando una scuola detta *scuola della sensazione o della sensualità*. Quelli però che diedero maggiore sviluppo a tale dottrina, furono Condillac e Tracy. Sursero a combatterla rigorosamente nella Scozia Reid e Stewart, in Alemagna Kant e Fichte, in Italia Gerdil, Soave, Galluppi, Rosmini ed altri; nella Francia stessa, dove si era propagato il sensualismo, non vi mancarono filosofi che gagliardamente l'impugnarono. Non una via essi tenuero nel confutarla; sembra però che la più sicura per rimbeccarla sia il confrontare la facoltà di sentire è con tutte le altre, onde vedere se tutte siano la stessa cosa che il sentire. Un tal metodo siegue il Rosmini nel *nuovo saggio sull'origine delle idee* sez. 2, cap. 2. Oggi la sudetta dottrina quasi da tutti abbandonata. (G. N.)

22. Un'altra distinzione deve farsi così nella serie delle facoltà sensitive, come in quelle delle facoltà intellettive; giacchè tanto nella prima che nella seconda serie si danno delle facoltà *passive* o *ricettive* e delle facoltà *attive*, secondochè attiva o passiva è l'anima nelle sue operazioni.

Vero è che l'anima, qualunque sia l'operazione che eseguisce, adopera sempre per eseguirla una forza e attività sua propria, e perciò in qualche modo ella è sempre attiva. Essendovi nondimeno fra le operazioni dell'anima alcune, che essa non può tralasciare di produrre, e il cui eccitamento è diverso dall'anima stessa e a lei esterno, mentre ve ne sono altre la cui piena ragione è tutta nell'anima; noi chiamiamo a buon diritto passive quelle prime, e attive queste seconde. Spieghiamo la cosa con un esempio. Nessuno desidera o vuole una cosa, se prima non la conosce; è impossibile pensare il contrario. Quando invece una cosa si conosce o tanto o poco, ben si può desiderarla o volerla, qualora si consideri come buona. Ciò posto, l'atto o l'operazione con cui si viene a conoscere una cosa, quantunque sia propria dell'anima nostra, non può tuttavia l'anima stessa produrla colle semplici sue forze, ma bisogna che la cosa stessa operi per la prima sui sensi e si faccia per questa via o vero per qualche altra conoscere. Ond'è che l'anima nel conoscere le cose è passiva; la causa cioè che la determina all'atto del conoscere è diversa da lei, a lei esterna. Invece l'atto del desiderarla e del volerla è tutto suo proprio, tutto dipendente dalla sua attività; e perciò in esso l'anima è attiva, puramente attiva.

Brevemente: l'anima in tutte le sue operazioni impiega sempre un'attività sua propria; ma quando è determinata a operare da qualche cosa che non è lei, siccome avviene nel sentire corporeo nel quale è determinata dalle impressioni dei corpi, e nell'intendere nel quale è determinata dalla presenza della verità, allora essa esercita delle facoltà passive; quando invece le sue operazioni non dipendono che dalla sua attività intrinseca, allora mette in esercizio delle facoltà attive.

23. Le facoltà che si svolgono per le prime, sono le facoltà passive. Il che è chiaro per sè; giacchè l'anima non può nè appetire, nè volere, se non ciò che prima ha sentito o conosciuto. Una volta però che l'anima ha cominciato ad esercitare le facoltà attive, con questo stesso esercizio governa le facoltà passive, e diventa essa medesima una delle cause che la determinano a operare.

24. Le potenze passive della sensitività sono il *sentimento animale* e *spirituale*, a cui corrispondono le potenze attive dell'*appetito* o *istinto*, parimenti *animale* o *spirituale*. Le potenze passive dell'intelligenza sono l'*intelletto* e la *ragione*; a cui pure corrispondono le potenze attive della *volontà* e della *libertà*.

Da queste potenze poi, le quali sono essenziali alla natura umana, derivano tutte le altre facoltà e operazioni dell'anima.

PARTE PRIMA DELLA SENSITIVITÀ

CAPO PRIMO

Facoltà della sensitività animale.

25. Noi abbiamo accennato la distinzione tra la *sensitività animale* e la *sensitività spirituale*. La più semplice osservazione basta a far intendere che questa distinzione è fondata nell'essenza della natura umana. Infatti ben altra cosa è, per esempio, il provare la sensazione piacevole di un suono armonioso, altra il provare gioia e contentezza per una buona notizia ricevuta; il primo è un sentimento che dipende dal corpo, dall'impressione fatta all'orecchio da uno strumento musicale toccato da mano maestra; e la gioia è un sentimento il quale, se bene produca degli effetti anche sul corpo, nondimeno dipende dalla ragione, e nasce dalla cognizione avuta di un avvenimento che si giudica buono e vantaggioso.

26. Perciò tutto quello che l'anima sperimenta in sé stessa per la sua unione col corpo, e che ha per suo *termine* il corpo stesso o i corpi esterni, si riferisce alla sensitività della prima specie, che per questo appunto è detta *sensitività corporea* o *animale* cioè poi ch'è l'anima sperimenta inquanto essa è intelligente e razionale, si riferisce alla *sensitività spirituale*, che è come dire scevra da ogni relazione col corpo. Quella è suscitata dall'azione del corpo sull'anima; questa invece sussegue ad ogni atto intellettuale e razionale di essa.

27. E queste due sensitività, la corporea e la spirituale, si trovano unite e congiunte in maniera, che l'uomo ha coscienza sì dell'una che dell'altra, ma non le distingue se non quando comincia a far uso della riflessione.

28. Cominciamo dall'analizzare succintamente la facoltà della sensitività animale o corporea; e prima diciamo delle facoltà passive, poi diremo delle attive. Le prime sono di due maniere, cioè la facoltà di ricevere in sé le sensazioni (*forza ricettiva*) e quella di conservarle, associarle, riprodurle fantasticamente (*forza ritenitiva, unitiva e riproduttiva*, o *fantasia*); le facoltà attive poi della sensitività corporea si riducono all'*istinto animale*.

ARTICOLO PRIMO

Facoltà di ricevere le sensazioni.

§ 1. *Della sensazione in generale.*

29. L'anima sensitiva, come dimostreremo più sotto (38 e segg.), consiste in un *sentimento continuo e sostanziale*, che ha per

termine il corpo organico e vivo a cui è congiunta. Ora, a ogni mutazione che avviene nel corpo animato, sia che essa dipenda da qualche esterna impressione degli altri corpi su di esso, o vero da altre cause, corrisponde nell'anima un mutamento, una modificazione di quel sentimento primigenio. E questa modificazione dell'anima, o sia del suo sentimento animale; si chiama comunemente dai filosofi *sensione corporea, sensazione*. Così, verbigrazia, a certe alterazioni o disordini dell'organismo corporeo succedono in noi delle sensazioni di dolore nelle membra che soggiacciono a quelle alterazioni; al contatto di un corpo riscaldato noi proviamo la sensazione del caldo; se sfutiamo una rosa, proviamo una grata sensazione degli effluvi odorosi che ascendono nelle nostre nari.

La *sensazione* dunque non è altro che, « una modificazione del *subietto senziente* o sia dell'anima sensitiva in conseguenza di « una mutazione avvenuta nel termine del suo sentimento primigenio, il quale termine è il corpo armato ».

§ 2. Sensazioni figurate e non figurate.

30. È quasi impossibile l'enumerare tutte le sorte di sensazioni che l'anima sperimenta in sè stessa dietro i movimenti che avvengono nel *termine del sentimento corporeo*. Tutte però si possono distinguere in *figurate e non figurate*. Le figurate sono quelle, le quali presentano qualche figura avendo dei limiti che le circoscrivono, a dir così, all'intorno; esse si chiamano anche *superficiali*, perchè presentano la superficie o parte della superficie del corpo nostro e dei corpi esteriori. Tali sono le sensazioni che si hanno per mezzo del tatto e della vista: toccando un corpo duro, sentiamo la superficie dura di quel corpo; guardando un quadro, abbiamo una sensazione estesa in superficie, che apparisce grande come quel quadro, avente la figura di esso.

Molto più numerose sono le sensazioni non figurate, le quali ora hanno una sede speciale, ora sono diffuse per tutto il corpo, come sarebbe una doglia nei visceri, un calore diffuso per tutte le membra, le quali sensazioni non presentano al certo veruna figura.

§ 3. Distinzione fra sensazione e percezione corporea.

31. Se bene ogni sensazione, ogni modificazione dell'anima sensitiva sia nell'anima stessa, perchè è l'anima che sente e non già il corpo; nondimeno l'anima non potrebbe sentire nè venir modificata, se il corpo non avesse con essa alcun commercio, non operasse su di essa con una vera azione. Anima e corpo sono così congiunti fra loro, che esercitano una reciproca azione, l'anima dando vita al corpo e il corpo rispondendo a questo primo atto dell'anima con un influsso suo proprio.

32. Questa verità acquista tutta l'evidenza qualora si consideri la natura propria d'ogni sensazione. Infatti non si dà sensazione o sentimento corporeo qualunque, nel quale non si distinguano queste due cose: 1.^o il *principio senziente* che è l'anima, subietto del sentimento corporeo; 2.^o il *termine sensibile* che è il corpo a cui l'anima è congiunta, o qualche sua parte, o vero anche un qualche corpo esterno. Tolgasi il termine sentito, l'esteso corporeo, e la sensazione non è più possibile, perchè l'estensione è un suo modo essenziale; e d'altra parte come non può concepirsi un *termine* senza un *principio* a cui quel termine corrisponda, a parità di ragione non può concepirsi un *principio* senza un *termine* suo proprio.

33. C'è dunque un rapporto strettissimo essenziale tra l'anima e il corpo, tra il principio senziente e il termine sensibile. Ma dopo di ciò bisogna ammettere che la *sensazione* è cosa propria dell'anima, è nel subietto, è un suo modo di esistere; quando il *sensibile*, il *termine materiale e corporeo* è cosa distinta dal subietto, è fuori di esso, non è un suo modo di esistere, ma è più tosto un *agente*, il quale con un'azione sua propria, quantunque dipendente da una simultanea azione dell'anima, eccita in questa il sentimento corporeo. Perciò l'anima la diciamo un *subietto*, e l'agente corporeo lo diciamo un *estrasubietto*.

34. Esaminando adesso la sensazione, troviamo che essa è sempre composta di due parti distinte, di una parte *subiettiva* e di una parte *estrasubiettiva*. Considerata in sè medesima, come una modificazione dell'anima, la sensazione è subiettiva; considerata poi nel suo carattere di *passività*, si vede che con essa l'anima percepisce un *agente straniero*; e in quanto essa è tale si chiama estrasubiettiva, perchè ciò che in essa si sente o sia il suo termine è una *forza* estranea al subietto.

Ciò si vede chiaramente nelle sensazioni esterne proprie dei cinque sensi, tatto vista udito gusto e odorato. Altro invero è sentire, verbigrazia, l'occhio impresso dalla luce, e altro il vedere gli oggetti che stan presenti all'occhio, cioè quella superficie colorata che si percepisce col senso della vista.

Vero è che noi, fermando tutta la nostra attenzione nel termine estrasubiettivo, non ci accorgiamo della sensazione che abbiamo degli organi impressi; non si può tuttavia mettere in dubbio la sua esistenza. Non può nascere in noi, per esempio, il fenomeno della vista, se i raggi di luce, penetrando per la pupilla, non cagionino nei nervi dell'occhio un particolare oscillamento. Ora, se l'organo della vista, termine subiettivo del principio senziente, ha sofferto un cambiamento, l'anima deve pure ricevere in sè una modificazione, deve sentire il proprio organo modificato. E questa modificazione nell'anima non può confondersi col fenomeno della visione. Il fatto poi conferma quanto diciamo; giacchè, se avviene che un fascicolo di viva luce colpisca la nostra pupilla, come per esem-

pio, se noi fissiamo gli occhi nel sole, allora proviamo nell'occhio una sensazione molesta e dolorosa che ci costringe a chiuder le palpebre. Questa sensazione dolorosa non si può confondere colla percezione di quel disco lampeggiante che ci apparisce mirando il sole. E quel che diciamo del senso della vista, lo possiamo dire di tutti i sensi, allorchè le impressioni che vi si fanno sono violente.

All' elemento subiettivo della sensazione riserviamo il nome di *sensazione* semplicemente; e distingueremo l'elemento estrasubiettivo col nome di *percezione sensitiva corporea*. usando, però promiscuamente sì l'una che l'altra appellazione ogniquale volta il senso del discorso sarà chiaro a bastanza.

35. L'anima sensitiva sente continuamente il corpo con cui è unita, e sente anche tutte le alterazioni che avvengono in esso. Noi dunque, come soggetti corporeamente senzienti, sentiamo il nostro corpo, non come un termine estrasubiettivo, ma come una cosa sola con noi subietti. Per questa individua unione del corpo coll'anima sensitiva; il corpo diventa parte del subbietto senziente, e si può quindi chiamare *consoggetto*, e dire ch'è sentito dall'anima come *consenziente*: esso all'incontro è sentito come un *estrasoggetto* tutte le volte che lo si sente coi sensi esteriori, percependone una parte mediante l'altra.

36. La percezione sensitiva la chiamano *corporea*, e non già *dei corpi*, acciocchè non si creda che essa basti a darci la cognizione dei corpi che ne sono la causa esterna (20). È ben vero che noi, subietti non solo senzienti ma anche razionali, non solo sentiamo i corpi, ma anche li conosciamo all'occasione che essi si fanno a noi sentire; nondimeno altra cosa è sentirli semplicemente, altra conoscerli. Acciocchè si sentano, basta che essi imprimano i nostri organi corporei; ma perchè si conoscano, è necessario che la nostra mente li pensi nella loro propria esistenza. Finchè non si fa che sentirli, altro non avviene in noi che una passività, un fenomeno sensitivo, il quale ha per termine il corpo stesso sentito; invece per conoscerli il principio nostro intelligente e razionale forma un tacito giudizio, con cui dice in certo modo a sè stesso: — Esiste ciò che io sento. — Dai bruti, i quali sono privi d'intelligenza, questo giudizio non può farsi; e perciò essi sentono i corpi, hanno la percezione corporea delle superficie dei suoni, dei colori e di tutte le qualità sensibili dei corpi; ma essi non vanno più in là, non sanno cosa sia corpo nè qualità corporea, non affermano niente a sè stessi.

37. Se ben si riflette a ciò che fa la nostra mente allorchè viene in cognizione dei corpi, si vede che essa dalla modificazione passivamente ricevuta nell'anima passa a pensare l'esistenza di quegli *agenti* che l'hanno prodotta. Per essa i corpi non sono altro che questi agenti, queste cause della sua modificazione; e non può pensarli, senza attribuir loro l'esistenza, separandoli da sè, di-

stinguendoli da quelle passioni che ne ha ricevute. Cosicchè il sentire o percepire sensitivamente è un semplice — ricevere in sé l'azione dei corpi — ; quando il percepire intellettivamente, il pensare i corpi è tutto il contrario, perchè — consiste nell'attribuire l'esistenza a cosa distinta e separata dal soggetto percipiente—. Con questa operazione la mente si rappresenta un *oggetto*, cioè una cosa presente bensì alla mente, al soggetto intelligente, ma non già confusa con esso, anzi a lui *opposta*, quasi una cosa *posta contro* (*obiecta*) al soggetto.

E siccome nella semplice percezione corporea, cioè nel fenomeno che avviene nell'anima allorchè è modificata per mezzo dell'impressione dei corpi, non si dà ancora il pensiero della sussistenza dei corpi stessi; egli è per ciò che noi l'abbiamo appellato elemento *extrasubiettivo* della sensazione, guardandoci dal chiamarlo elemento *obiettivo*. È un elemento extrasubiettivo, non già perchè sia fuori del soggetto senziente, ma perchè con esso si sente un *agente*, il quale è estraneo al soggetto, venendo questo agente a contatto col nostro corpo e diventando anch'esso *termine* in qualche modo del nostro sentimento. Ma se diventa termine, non è però ancora *oggetto*, perchè ancora non è pensato in sé stesso.

§ 4. Del sentimento fondamentale.

38. L'anima nostra non è mai priva di un gran numero di sensazioni e percezioni corporee, che si succedono incessantemente. Queste sue modificazioni però non avvengono se non dietro le impressioni dei corpi esterni o dietro interne immutazioni dell'organismo.

Ora si domanda, se, quando una parte del corpo animato non è immutata nè da impressioni esteriori nè da veruna causa interna, possa affermarsi che l'anima, congiunta com'ella è al suo corpo, abbia tuttavia di quella parte, anzi di tutto il corpo da lei animato, alcun sentimento. Alla quale domanda si risponde, che l'anima ha un sentimento primigenio, continuo, esteso a tutto il corpo con cui è unito, e che le sensazioni non sono altro che accidentali e passeggiere mutazioni di un tal sentimento. Dirò di più: l'essenza dell'anima sensitiva consiste appunto in questo sentimento, il quale essendo anteriore a ogni altro, e non potendo cessare di esistere un sol momento senza che l'anima stessa cessi di esistere, esso perciò si chiama ed è realmente un sentimento non *accidentale*, ma *sostanziale*; è la stessa *sostanza* dell'anima sensitiva, e non già un suo *modo* transitorio e accidentale.

39. L'esistenza di questo sentimento si dimostra facilmente col ragionamento, e si può cogliere, benchè difficilmente, anche dalla osservazione su di ciò che sperimentiamo in noi stessi.

Il ragionamento ci conduce necessariamente ad ammetterne

l'esistenza. Infatti cos'è un'anima sensitiva se non una *forza* un *principio essenzialmente e attualmente senziente*? Riflettendo su noi medesimi, noi ci accorgiamo che se c'è in noi alcun sentimento, questo è proprio dell'anima nostra, e non già del corpo il quale è materiale e insensitivo. Ogni sentimento dunque è dell'anima e nell'anima. Supponiamo ora, che noi fossimo destituiti di ogni sentimento. Cosa conosceremmo noi dell'anima nostra? Un bel nulla; tolto il sentimento che è dell'anima, noi non avremmo esperienza di veruna sorta; non potremmo riflettere su di noi, perchè non avremmo alcuno oggetto su cui riflettere. In breve, noi non sappiamo cosa sia un'anima che nulla sente, che non è o corporeamente o spiritualmente *senziente*. Una forza, una sostanza senziente che nulla sente è una contraddizione in termini, è un soggetto che non ha verun atto sostanziale, vale a dire che non sussiste. Dunque in concetto di anima sensitiva chiama il concetto di un sentimento primigenio sostanziale.

40. Di più: si consideri la natura stessa del sentimento corporeo. Esso, come abbiamo veduto (32), inchiude due cose, cioè 1.^o il *principio senziente*, e 2.^o il *termine esteso sensibile*. Ma qual è questo termine esteso? Esso è il corpo animato, ed è ogni corpo esterno inquanto si mette in comunicazione col corpo stesso animato. Ciò posto, l'anima sensitiva non esiste se non a condizione di informare un qualche corpo e di stargli congiunta. Ma come avviene questo connubio delle due forze, principio senziente e termine sensibile? Certo per un azione reciproca di entrambi, azione che non può cessare, senza che cessi immediatamente l'esistenza dell'animale: questa azione è l'*animazione*, per la quale il corpo riceve la vita e diventa idoneo ad esercitare una sua propria azione sull'anima. Qual è poi l'effetto che produce l'azione del corpo sull'anima che lo vivifica? Eccoci alla soluzione del quesito: questo effetto è il sentimento corporeo. Tutto il corpo opera sull'anima, e vi opera continuamente, dal primo istante della vita sino al suo estinguersi. Dunque l'anima deve sentire il corpo da lei animato, deve sentirlo fino dal primo momento del suo esistere, deve sentirlo incessantemente. Cesserà dal sentirlo in parte, quando alcuna parte di esso sarà sottratta all'animazione; e cesserà di sentirlo del tutto, quando ne sarà sottratto tutto il corpo. Perciò noi ammettiamo nell'anima un sentimento corporeo *universale, primigenio, sostanziale*.

41. Che se in questo ragionamento vorremo partire dal fatto della sensazione, arriveremo alla stessa conseguenza. E infatti, che altro è una sensazione se non un parziale cambiamento di stato avvenuto nell'anima? Ora, non si può dare verun cambiamento di cosa che già non esista. Cosa deve esistere dunque prima della sensazione? Deve esistere uno *stato* dell'anima, il quale sia di natura identica collo stato nuovo e accidentale, cioè uno stato di *sentimento*. Per che cosa l'anima prova le sensazioni? Non per altro, se non perchè

il termine corporeo, l'organo sensitivo, ha sofferto un cangiamento. L'anima sente questo nuovo stato del corpo nella sensazione. Ma potrebbe ella sentire il cangiamento avvenuto nel suo corpo, se già prima non avesse un sentimento di tutto il corpo nel suo stato uniforme e primitivo? Ciò non si potrebbe ammettere senza assurdo. In tal caso l'anima, supposta insensitiva, passerebbe dal non sentir niente al sentir qualche cosa per la sola impressione e mutazione materiale del corpo; cosicchè l'*impressione materiale e corporea* sarebbe la *causa unica e adeguata della sensazione*, la quale per sé stessa è cosa *immateriale*.

Inoltre: siccome l'anima è essenzialmente sensitiva, come si è detto, e la sensazione non è che una sua modificazione accidentale e passeggera, ne seguirebbe che l'anima sentirebbe i suoi modi accidentali che possono essere e non essere, e non sentirebbe il suo modo sostanziale, quello che non può cessare senza che cessi l'anima di essere una sostanza senziente, un subietto. Questo assurdo fu ammesso generalmente dai filosofi *sensisti*, i quali considerarono l'anima come un *complesso di sensazioni*. Ma queste non essendo che accidenti dell'anima, essi venivano così ad ammettere la possibilità di accidenti esistenti in sé stessi, non inconsistenti in una sostanza, commettendo l'errore di chi supponesse poter esistere il colore il sapore l'odore la figura di un frutto, senza che esistesse la sostanza del frutto.

42. Ammesso invece il sentimento primigenio e sostanziale, resta spiegata anche l'origine della sensazione, la quale allora non è altro che una modificazione di quel sentimento. Difatti, posto che l'anima senta abitualmente in modo uniforme tutto il suo corpo, che dovrà avvenire allorchè questo subisce una qualche mutazione? Cambiandosi lo stato dell'organismo in cui quel primo sentimento si diffonde, anche il sentimento deve necessariamente subire una modificazione la quale risponda esattamente al modo e all'estensione di quel cambiamento corporeo; deve cioè l'anima sentire quel l'organo, quella parte qualunque del corpo in una maniera differente dalla prima. Così l'esistenza della sensazione dimostra quella del sentimento primitivo; e l'esistenza di questo spiega l'origine della sensazione. Il sentimento è dato in natura, e tutte le immutazioni del corpo si percepiscono pur con quell'atto medesimo del sentimento unico e primitivo che costituisce l'essenza dell'anima sensitiva, e in esso virtualmente si contengono fin da principio.

43. Ed è per questo, che il sentimento di cui parliamo, si chiama pure *sentimento fondamentale*, essendochè in esso si fondano tutte le sensazioni avventizie e transitorie. Parimenti deve dirsi, che il *senso*, come *potenza*, non è altro che questo stesso sentimento considerato in relazione colle sue accidentali modificazioni; in questa potenza poi si contengono virtualmente tutte le facoltà passive speciali di sentire, di ritenere i vestigi delle sensazioni e di riprodurle, e le facoltà attive dell'istinto.

44. Anche l'esperienza, ove sia attentamente osservata, ci conferma l'esistenza di questo sentimento. Se io mi chiudo in una camera oscura e romita, e mi sto per alcun tempo in uno stato di perfetta immobilità, cercando non solo di rimuovere ogni sensazione reale, ma di impedire cziandio ogni atto dell'immaginazione, non posso dire che in me sia cessato ogni sentimento corporeo: io ho ancora un sentimento diffuso per tutto il mio corpo. Questo è il sentimento fondamentale.

45. La ragione, per la quale riesce tanto difficile l'avvertire il sentimento fondamentale, è riposta nella sua stessa natura. Le sensazioni particolari che in noi si avvicinano, per la loro natura varia, nuova e vivace, si attraggono tutta l'attività dell'anima nostra e non le permettono di fissare l'attenzione su di un sentimento che per la sua tenuità e uniformità non può interessare. Basta osservare i caratteri differenti, anzi opposti della sensazione e di questo sentimento, per andarne convinti. Il sentimento fondamentale è *abituale e continuo*; la sensazione è sempre *nuova istantanea passeggera*: quello è *universale, equabilmente diffuso, unico e sempre uguale*; questa è *parziale moltiplice mutabile e varia*; quello è *tenuissimo e blando*; questa è più o men vivace, il più delle volte scuote l'anima col piacere o col dolore: per ultimo quello è tutto interno e *subiettivo*, mentre questa va congiunta, se esterna, coll'elemento *estrasubiettivo* che ci mette in comunicazione cogli agenti esteriori.

46. Il sentimento fondamentale appartiene a quella classe di sentimenti che abbiamo detti *non figurati*; perchè non ha per termine una superficie, ma il corpo solido; si diffonde cioè nell'esteso continuo in tutte le dimensioni della lunghezza larghezza e profondità, non avendovi nel corpo animato alcuna parte solida, meno alcune poche, la quale non sia termine di quel sentimento.

47. Avvertasi per ultimo che noi finora non abbiamo preso a parlare che del sentimento fondamentale *corporeo e animale*. L'uomo essendo un subietto non solo animale, ma anche intelligente, il sentimento *animale* di cui egli gode è intimamente congiunto e quasi fuso insieme col sentimento *spirituale* nell'unità dello spirito.

ARTICOLO SECONDO

Della fantasia.

48. È un fatto attestatoci dalla esperienza, che spesse volte in noi si rinnovano le sensazioni e le percezioni sensitive, senza che veruna causa stimolante esterna operi sui nostri organi corporei. Veduto un quadro, la sua immagine ci si riproduce anche dopo di essercene allontanati; provato un dolore in un membro ammalato, ci sembra di sentirlo anche dopo che abbiamo ottenuta la guari-

gione. E queste sensazioni e percezioni che in noi si riproducono, sono talvolta così vivaci e spiccate, che ci riesce impossibile di distinguerle dalle attuali e reali sensazioni; il che avviene nel delirio, nel sogno, nel sonnambulismo e nella visione fantastica o estasi naturale.

49. Le sensazioni così riprodotte si chiamano *immagini* o *fantasmi*; e la facoltà che le riproduce, *fantasia* o *forza riproduttrice del sentimento corporeo*.

50. La facoltà di riprodurre le sensazioni dipende necessariamente da un'altra facoltà, che è quella di conservarle virtualmente; giacché non sarebbe possibile che si riproducesse ciò che non si fosse conservato almeno in potenza, vale a dire ciò, la causa di cui fosse totalmente cessata. Che se le sensazioni si riproducono in noi, anche rimossi gli oggetti che le hanno la prima volta suscitate, bisogna concludere che in noi se ne sono conservate le vestigia, o sia che certe parti del nostro corpo, le quali si ritengono comunemente essere le fibre del cervello, abbiano acquistato la proprietà e la tendenza di atteggiarsi nuovamente a quel modo in cui si sono atteggiate, quando avvennero le sensazioni, e che l'anima nostra abbia l'attività di riprodurre nell'organismo quei primi movimenti.

Questa tendenza la chiameremo *ritentiva sensuale*. Noi la possiamo considerare come una sola facoltà colla *forza riproduttrice*; giacché la ritentiva non è altro che la fantasia non ancora uscita a verun atto; e la riproduzione delle sensazioni non è altro che la fantasia venuta all'atto.

51. Oltre la facoltà ritentiva e riproduttrice delle sensazioni si deve ammettere anche la facoltà *unitiva*, la quale congiunge e fonde in un sol sentimento più sensazioni, sensazioni con immagini, immagini con immagini. Il cane, per esempio, associa la sensazione del fischio all'immagine del padrone, e quindi all'udir quello corre in cerca di questo, benché da lui non veduto.

52. La facoltà ritentiva e riproduttrice delle sensazioni vien confusa da molti colla *memoria*, la quale è più tosto la facoltà di conservare in mente le *idee* delle cose e i *giudizi*. Ora i giudizi e le idee, quantunque si riproducano in noi per lo stimolo delle sensazioni o attuali o fantastiche, sono però affatto distinte dalle *immagini sensibili*, come vedremo nel secondo libro. Laonde, se bene la memoria si giovi moltissimo della ritentiva sensuale come di facoltà ausiliare, per la dipendenza indiretta che il pensiero umano ritrae dalla parte sensitiva, e però da essa distintissima, come è distinto il senso dall'intelletto.

CAPO SECONDO

Della sensitività spirituale.

53. Ogni nuovo atto dell'anima nostra, di qualunque specie egli sia, induce nell'anima stessa uno stato diverso dal precedente, una modificazione. L'anima essendo un *subiello*, e il subietto essendo un *principio attivo di sentire*, la sua essenza non può consistere che in un primitivo sentimento. Che se l'anima è un sentimento, ogni sua modificazione non può esser altro che una immutazione di quel sentimento primitivo.

54. L'anima umana non è soltanto corporeamente *sensitiva*; ella è di più *intelligente*. Ma ogni atto dell'anima, come abbiain detto, è da essa sentito, lascia in essa un sentimento. Dunque l'anima umana è suscettibile di *sentimenti corporei* e di *sentimenti spirituali*. Quelli hanno per termine il corpo, l'esteso; questi invece esistono nell'anima senza alcun termine esteso; e perciò si chiamano spirituali, aventi per termini delle entità spirituali, quali sono, a cagion d'esempio, le idee, i concetti delle cose, o vero anche le percezioni e reminiscenze, in quanto sono atti intellettuali e razionali.

55. Per la stessa ragione che abbiain detto non poter esistere l'anima sensitiva senza un primo atto di sentire, un *sentimento fondamentale animale*, diciamo ora che non può esistere l'anima come intelligente, senza un primo atto di intendere, che è la *potenza dell'intelletto*.

Ma ogni atto dell'anima è da lei sentito.

Dunque il primo atto intellettivo costituisca l'altra parte del sentimento fondamentale dell'anima, cioè il *sentimento fondamentale spirituale*.

56. Ogni atto speciale poi che esce dall'anima, come intelligente e operante secondo le leggi dell'intelligenza, è una *sensazione*, un *sentimento spirituale speciale*.

57. E secondochè l'oggetto dell'attività intelligente è un'idea, un *ragionamento*, o vero il bene *morale*, o vero il *bello*, il sentimento si chiama *logico* e anche *intellettivo*, o vero *morale*, o vero *estetico*.

58. Noi non facciamo alcuna distinzione di facoltà speciali nel sentimento spirituale, perchè questo sentimento è più tosto una proprietà degli atti e delle funzioni dell'intelligenza, di cui parliamo più avanti.

CAPO TERZO

Delle facoltà attive della sensitività animale e spirituale.

59. Alle facoltà passive della sensitività corporea e spirituale

corrispondono le facoltà attive dell' *istinto* (a) *animale* ed *umano*.

60. Il subietto animale tende per natura verso le sensazioni gradevoli e rifugge dalle moleste e dolorose. Queste due tendenze opposte, le quali in fondo non sono che una sola, quella di appetire lo stato piacevole del sentimento corporeo, danno origine a dei sentimenti attivi, cioè a degli affetti e a delle passioni animali, e inducono l'animale a movimenti di membra, a operazioni più o meno complicate, tendenti in bell'ordine a ottenere l'oggetto dell'appetito sensitivo. Noi indichiamo la facoltà di appetire corporeamente, propria così dell'uomo che delle bestie, col nome di *istinto animale*.

61. L'attività di appetire le sensazioni gradevoli, quantunque sia unica e semplice, ha però diversi atti, che conviene accuratamente distinguere.

Data una sensazione, se questa è gradevole, l'animale l'appetisce, cerca di farla durare più a lungo che può, finchè sia soddisfatto l'appetito; e cerca di risuscitarla, se è cessata. Ecco dunque una specie di atti propri dell'istinto animale, facili a conoscersi, ove si consulti l'esperienza.

S'ingannerebbe però chi pensasse, che l'istinto non opera se non dietro le particolari sensazioni. Infatti, s'egli è vero, come abbiamo dimostrato, eh'esiste un sentimento fondamentale animale; se a produrre il sentimento sono necessarie due cose, il principio senziente e il termine sensibile, e se quindi a produrlo cooperano alla loro maniera e l'anima e il corpo; se il *principio senziente*, quantunque rispetto al *sensifero* o sia al corpo sia passivo, non è però del tutto *inerte*, che anzi non potrebbe essere passivo ricevendo l'eccitazione, se non cooperasse al sentimento colla propria attività; da tutto ciò si deve concludere l'esistenza nell'anima di un *atto primo*, con cui appetisce il sentimento fondamentale anteriore a ogni speciale sensazione.

62. Due pertanto sono gli atti dell'istinto animale: l'uno pri-

(a) Questa parola *istinto* che corre per la bocca di tutti, è anzi vaga ed indeterminata, che no. Cabanis crede che sia stata creata per indicare l'emozioni prodotte dalla interna sensibilità, poichè viene da due radicali greche *en* e *stingein* quasi *intus pungerè*. Giovanni Locke e l'abate di Condillac non riconobbero affatto l'esistenza dell'istinto: fu seguito questo parere da Berkeley, Hume e da tutti i discepoli di Condillac, Soave, Bini ed altri; cosicchè sembrò allora bandito dalla filosofia. Tale dottrina sin dal suo nascimento fu impugnata da Lord Shaftesbury e Smellie, come ancora da Tommaso Reid, Dugalt Stewart. Non pertanto il dottor Priestley, quantunque discepolo di Locke, ammise le azioni istintive nei bambini e quelle riguardò come meccaniche. Finalmente Cabanis fece nascere gl'istinti della sensibilità interna da due verità che disparate sembravano collegate tra loro (G. N.)

migenio universale uniforme innato, con cui il principio senziente tende alla vita e concorre alla produzione del sentimento fondamentale; l'altro acquisito vario mutabile particolare, che succede alle sensazioni e che è causa di tutte le operazioni spontanee, o sia dei movimenti ordinati delle membra che vediamo eseguirsi dagli animali. Quello è posto dalla natura, come il senso fondamentale; e questo è suscitato dagli agenti che mutano lo stato del corpo e conseguentemente anche quello dell'anima. Chiameremo *istinto vitale* il primo, come quello che concorre a produrre e conservare la vita stessa dell'animale, la qual consiste appunto nell'*incessante produzione del sentimento*; e chiameremo *istinto sensuale* il secondo, come quello che per essere messo in azione ha bisogno dell'eccitamento delle sensazioni.

63. L'*istinto umano o spirituale* ha per suoi oggetti i beni della natura umana, quali sono il vero il buono il bello. e tutto ciò che nobilita e ingrandisce la natura dell'essere intelligente. Una volta che l'uomo abbia concepita una cosa come buona alla sua natura, o ne abbia comunque sia un sentimento spirituale, egli vi tende naturalmente; indi nasce l'istinto, per esempio, della propria grandezza, della giustizia e del bene morale, della scienza, della società, dell'amicizia, in breve d'ogni cosa concepita come buona o in sè stessa o relativamente al subietto che la conosce. Questa tendenza però, questo istinto spirituale non è la causa adeguata delle operazioni umane; esso non è che un eccitamento, uno stimolo che sveglia un'altra facoltà dell'uomo, la quale opera in generale dietro la riflessione, o almeno dietro l'idea di qualche bene, e che si chiama *volontà*. Di essa diremo, dopo avere descritte le facoltà passive dell'intelligenza.

PARTE SECONDA

DELLA INTELLIGENZA

CAPO PRIMO

Facoltà passive dell'umana intelligenza.

64. Anche l'intelligenza ha delle facoltà *passive* e delle facoltà *attive*: le prime sono quelle, con cui l'uomo si forma delle cognizioni; e le seconde sono quelle, per cui egli opera volontariamente o liberamente dietro le cognizioni già acquistate.

Siccome però gli oggetti di queste facoltà sono le *idee*, o vero anche le cose reali, ma solo in quanto si percepiscono e si conoscono per mezzo delle idee, e queste non agiscono sull'anima alla maniera dei corpi materiali ma per mezzo di *illustrazione*; così le facoltà della prima classe, più tosto che *passive*, si direbbero

meglio *ricettive*, volendo significare che l'anima non fa che ricevere in sè stessa la luce della verità, ma non ne riceve un'azione simile a quella del corpo, non riceve cioè una *passione*.

65. Volendo ora distinguere le varie facoltà passive o ricettive dell'umana intelligenza, conviene che distinguiamo i diversi atti che essa eseguisce. E chiaro dall'esperienza che il nostro spirito 1.^o talvolta non fa che *pensare le idee* delle cose; 2.^o altre volte esso *pensa le cose reali* che gli cadono sotto i sensi; e 3.^o tal'altra volta esso *riflette sulle cose già conosciute, e formando dei ragionamenti deduce idee da idee, o vero anche congettura l'esistenza di altri esseri reali* che non cadono sotto i sensi o vero che non ha mai percepiti sensatamente.

L'esperienza, dico, ci offre esempli di tutti questi atti del nostro spirito. Noi spesso volte abbiamo in mente delle idee, senza niente affermare o negare, sia di esse e sia delle cose che esse valgono a rappresentarci. Se io preferisco la parola *uomo*, un'altro che mi ascolta intende subito il concetto che si lega a questa parola; ma egli non afferma e non nega niente, egli non fa che contemplare questo concetto. Ecco una prima specie di atti intellettivi.

Al contrario, se io vedo cogli occhi del corpo a cagion d'esempio una pianta, non solamente io ne ho una percezione sensitiva, ma mi formo la cognizione di quella pianta reale, e acquisto la persuasione della sua vera e reale sussistenza. Io allora non solamente ne penso l'idea, ma anche la realtà. Il quale atto io ripeto tutte le volte che mi cadono sotto i sensi gli oggetti esterni, o che io provo in me una sensazione tale che chiami la mia attenzione su di me stesso. Ecco dunque una seconda specie di atti propri dell'intelligenza umana.

Finalmente io posso ripiegare la mia attenzione sulle cognizioni già acquistate, considerarle col fine di rischiararle, portare dei giudizi sulla loro natura, sui rapporti che passano fra più cose, e dedurne delle conseguenze. Così a cagion d'esempio, avendo io già l'idea di uomo e quella di virtù, posso confrontarle insieme, scoprire il rapporto che passa fra queste due idee, e inferirne che l'uomo è fatto per la virtù. Egualmente dall'esistenza del mondo posso argomentare l'esistenza di una cosa prima che l'ha cavato dal nulla.

66. Gli atti della prima specie consistono in semplici *intuizioni di idee*; gli atti della seconda specie involgono l'*applicazione delle idee* o di qualche idea *alle cose reali*, o vero anche *di idee a idee*.

67. Possiamo quindi ridurre a due principali le *potenze passive dell'intelligenza umana*, cioè all'*intelletto* e alla *ragione*; dalle quali poi derivano tutte le facoltà passive di intendere.

ARTICOLO PRIMO

Dell' intelletto.

68. A ben comprendere la natura dell'intelligenza, gioverà che si notino prima accuratamente le differenze che passano tra l'*intendere* e il *sentire*.

69. La differenza essenziale che passa tra il sentire e l'intendere (20,36) non si può meglio comprendere che dando la spiegazione di ciò che esprimono queste due parole *sentire* e *intendere*.

Cosa esprime la voce *sentire*? Non esprime altro che quell'atto con cui il subietto senziente esiste e che si chiama *sentimento fondamentale*, o vero tutte quelle *modificazioni* di questo sentimento che sono piacevoli o dolorose, e che hanno per termine il corpo stesso del subietto senziente o i corpi esteriori. In ogni caso il sentire è sempre un'*affezione*, un *modo di essere*, una *passività* del subietto. E siccome questa passività è determinata dall'azione del sensifero sul senziente, o vero da qualche altra causa che determina il senziente a operare, e quindi a modificare sè stesso nel mentre opera; così ogni sentimento non è altro che il *ricevimento di un'azione*; il che è lo stesso che una passività. Di più non si può dire, perchè il sentimento è cosa semplicissima e primitiva.

Cosa invece esprime la voce *intendere*? Essa esprime quell'atto o quegli atti, con cui il subietto pensa le cose in sè, o come possibili cioè nel loro concetto, o anche come reali e sussistenti. L'intendere dunque è lo stesso che conoscere o pensare qualcosa o soltanto in idea o anche nella realtà.

70. La cognizione non può darsi finchè lo spirito non contempi la cosa conosciuta nella sua propria sussistenza o vero possibilità, cioè o come realtà o come idea. Perciò l'intendimento ha sempre un termine *obiettivo*: un *oggetto*, cioè una qualche cosa considerata in sè stessa, nella sua propria esistenza. Il sentimento invece, se è corporeo, non ha alcun oggetto, ma soltanto dei *termini estesi e materiali*, i quali sono *estrasubiettivi*, cioè forse sussistenti fuori del subietto senziente ma non ancora intese, pensate nella loro sussistenza. Il sentimento spirituale poi, benchè nasca in seguito a qualche atto dell'intelligenza, non è però in sè stesso se non un modo di essere del subietto; e d'altra parte se esso si considera come indivisibile dalla cognizione, allora non è mero sentimento, ma è atto dell'intelligenza.

71. Questa differenza è capitale; giacchè tutto il divario del sentire e dell'intendere sta appunto qui, che il sentimento non percepisce nè conosce le cose pensandole nella loro esistenza, ma non fa che ricevere da loro un'azione, da cui vien modificato, senza conoscere punto la causa che lo modifica. L'intendimento

invece non sente alcuna azione corporea, non comunica direttamente colla natura materiale, ma dalle modificazioni del senso passa a concepire e affermare la sussistenza sia del subietto senziente, e sia delle forze che producono il sentimento e le sue modificazioni. Si dà pertanto una differenza massima nel modo di operare di queste due potenze; perchè mentre il senso non fa che ricevere in sé passivamente qualche azione, l'intendimento invece, prescindendo da tutto ciò che è proprio del subietto, si fissa nell'obbietto pensandone la sussistenza o reale o almen possibile: quello non esce dal subietto mai, benché abbia dei termini estrasubiettivi; e questo abbandona, per così dire, e dimentica il subietto per fissarsi nell'obbietto, spaziando nelle cose da lui diverse.

Due differenze; diversità di *atto*, e diversità di *termine*. L'atto del sentire è una mera passività dell'anima, è il ricevimento di un'azione e nulla più: l'atto dell'intendere è molteplice, e consiste ora in una semplice contemplazione, ora in una percezione intellettuale, ora in un atto di riflessione, i quali atti non sono una mera passività dell'anima sensitiva, ma propriamente uno stato che non si può esprimere meglio che col chiamarla un'*illustrazione*. Il termine poi del sentire è materiale e corporeo, il termine dell'intendere è immateriale e obiettivo, perchè o è un'idea e quindi cosa *essenzialmente obbiettiva*, o è un reale conosciuto per mezzo dell'idea e quindi è cosa *obbiettiva*.

72. Fermate queste differenze, passiamo a vedere in che consiste l'*intelletto*. Esso è « la potenza di *intuire* le idee ». Cosa siano le idee e come si acquistino, lo vedremo dappoi. Per ora ci basti il ritenere, che l'*intelletto* non è quella potenza o facoltà che passi dal noto all'ignoto, che percepisca le cose reali, o che ragioni. Esso, come indica la parola stessa, non fa che contemplare, fissare le cose intelligibili di loro natura, quali sono le idee delle cose.

73. Questo atto di contemplare le idee si chiama *intuito* o *intuizione*, atto con cui lo spirito niente *afferma*, niente *nega*, ma solamente rimira, per così dire, il suo proprio obbietto.

74. In quella maniera poi che al sentimento corporeo concorrono due cose, cioè il *principio senziente* e il *termine sensibile*; così all'*intelletto* concorrono due cose, il *principio intellettuale* e la *cosa intellettuale* o sia l'*idea*, l'*intuito*, che è l'atto dell'intelligenza e l'*intuito* che è l'*obbietto*, termine obbiettivo dell'intuito.

75. Se bene il nostro spirito non abbia fino dal primo suo esistere tutte le idee delle cose, è però chiaro che egli deve avere il mezzo di acquistarsele; il contrario ripugna assolutamente. Dunque non si può concepire lo spirito umano privo affatto d'*intelletto*; e per conseguenza l'*intelletto* è un *elemento* della natura umana.

Ma non può esistere intelletto senza una qualche idea, perchè le idee sono i termini obbiettivi dell'*intelletto*. Quale sarà questa

idea? Essa deve essere un'idea che basti a far conoscere tutte le cose all'occasione che le cose stesse entrano in comunicazione con noi per mezzo delle sensazioni e percezioni sensitive, o vero anche per mezzo del ragionamento. La ricerca di questa idea è lunga e difficile, e occuperà una parte importante del secondo libro.

ARTICOLO SECONDO

Della ragione.

76. La ragione è « la potenza di applicare le idee agli enti reali o alle idee stesse ».

77. L'esperienza ci attesta, che noi 1.^o all'occasione delle sensazioni conosciamo noi stessi e i corpi esterni, 2.^o riflettiamo sulle cognizioni acquistate e così le illustriamo o ne formiamo di nuove. Queste sono le due funzioni generali della ragione: possiamo chiamare la prima — *facoltà della percezione intellettiva* — ; e la seconda — *facoltà della cognizione riflessa*.

§ 1. *Percezione intellettiva.*

78. Il primo atto della nostra ragione è quello di pensare e conoscere l'esistenza di tutto ciò che sentiamo. Noi abbiamo un sentimento fondamentale e perenne, il cui termine è doppio, cioè il termine soggettivo che è il nostro corpo, e che abbiamo chiamato *consoggetto*; e i terminini estrasubiettivi che sono i corpi stranieri, e anche il corpo nostro percepito estrasubiettivamente. La ragione, applicando l'idea di esistenza a tutto ciò che sente, ci fa pensare e conoscere l'esistenza così del nostro sentimento fondamentale, come di tutte le sue modificazioni, e delle cause che le producono.

79. A questa prima funzione della ragione, a questa diretta e immediata cognizione delle cose reali, cioè di noi medesimi e dei corpi, diamo il nome di *percezione intellettiva*. Essa è una vera *percezione*, perchè non consiste nel semplice *intuito* di un'idea, nell'*apprensione semplice* di una cosa, ma in una vera persuasione di una cosa sussistente; non ha per suo oggetto una mera idea, ma un *ente reale conosciuto*. Non è poi una percezione meramente *sensitiva*, perchè noi in essa non solamente *sentiamo* l'azione dei corpi, ma la *pensiamo*, cioè pensiamo i corpi che l'hanno prodotta, o il soggetto che l'ha ricevuta; pensiamo il *me* e il *non me*, come dicono i filosofi, se bene impropriamente.

80. Analizzando la percezione intellettiva, noi distinguiamo in essa tre elementi che concorrono a costituirla; 1.^o le *sensazioni* e anche *percezioni* sensitive, le quali presentano al nostro spirito lo *stimolo* e la *materia* della percezione intellettiva, intendendo

per *materia* tutti i modi e le qualità degli enti che percepiamo ; 2.^o l'*idea* della cosa che si percepisce, giacchè l'*idea* è quella che fa conoscere, che presenta allo spirito l'essenza o la natura della cosa, e toglia l'*idea*, non rimarrebbe più che la sensazione, e la ragione non potrebbe formarsi la cognizione della cosa sentita; 3.^o finalmente un'interiore e tacita *affermazione* della sussistenza della cosa conosciuta nell'*idea*, perchè fino a tanto che noi non abbiamo affermato interiormente che una cosa sussiste, non possiamo dire di averla percepita in sè stessa e conosciuta. Questa affermazione, che non si fa con vocaboli, ma con un *verbo interiore*, genera nel nostro spirito la *persuasione* che ciò che abbiām sentito sussiste realmente.

§ 2. Facoltà della cognizione riflessa.

81. Formate così le prime cognizioni delle cose, esse in generale non si scancellano dalla nostra mente, ma in gran parte vi rimangono depositate nella *memoria*, e si riproducono poi sotto la forma di *semplici idee* o di *reminiscenze*. Analizzando le cognizioni acquistate, scomponendole nelle singole loro parti, la mente si acquista nuove cognizioni per via di ragionamento. Ora, se le facoltà si distinguono dalla natura diversa degli atti che producono e dei loro termini, è d'uopo ammettere molte facoltà proprie della ragione riflettente sulle cognizioni acquistate. Vediamole.

82. *Attenzione e riflessione*. L'*Attenzione* è « la facoltà di fissare la mente su qualche idea o su qualche realtà conosciuta ». È un fatto che noi possiamo a nostra volontà fermarci colla mente sulle nostre cognizioni, su di una o più di esse, considerarne una parte sola o più parti, ritirando il pensiero da tutto il resto. Vedo un quadro, mi interessa, mi diletta ; allettato dal piacere che ne provo, io mi fermo a considerarne le parti: lo stesso posso fare ripensando l'*idea* d'un quadro altre volte veduto.

83. L'*attenzione* si deve distinguere dalla *memoria* la quale è la conservatrice delle cognizioni, e dalla *reminiscenza* che le richiama al pensiero. L'*attenzione* può succedere immediatamente alla percezione intellettuale, e può fermarsi sulle idee che si richiamano alla mente, anzi può accompagnare e perfino precedere gli atti delle altre facoltà razionali, come quando ci prepariamo ad ascoltare un discorso, a considerare una pittura. In questi casi noi fin da principio abbiamo l'*idea* e l'*aspettazione* di ciò che siamo per conoscere, e poi prepariamo lo spirito a conoscerlo bene mediante una concentrazione particolare non solo della mente, ma anche della virtù sensitiva.

84. Passiamo alla *riflessione*. La parola stessa indica un *ripiegamento dello spirito* o a dir meglio *dell'attenzione* su di qualche oggetto. Ma questo ripiegamento alcuni lo intesero come fatto sopra le cose già conosciute, e definirono la riflessione come « la

« facoltà di ripiegarsi colla mente sulle cognizioni allo scopo di « illustrarle ». Altri parlarono di un ripiegamento dello spirito su di sè stesso, con cui esso viene a conoscersi e ad acquistare la *consapevolezza* o *coscienza*.

Noi adottiamo di considerare la riflessione come « la facoltà di « attendere alle cognizioni già acquistate, all'intento di illustrarle « o di acquistarne di nuove ». Le cognizioni si illustrano, allorché da confuse si rendono distinte, da oscure si rendono chiare. Siccome però nel riflettere alle cognizioni già acquistate si trova talvolta che esse sono mancanti di qualche cosa, e che suppongono l'esistenza di altri enti; così la riflessione serve anche a integrare le prime cognizioni. E allora essa termina con altra facoltà, chiamata *integrazione*, di cui parleremo più sotto. Egualmente, nel riflettere agli obbietti delle cognizioni possiamo rivolgere la mente su gli atti coi quali abbiain concepiti quegli obbietti. In questo caso la riflessione percepisce il percipiente; il quale per questa via acquista la propria *consapevolezza* o *coscienza*.

La riflessione dunque o si limita a rischiarare le cognizioni acquistate, o ci conduce alla cognizione del *me*, o completa le cognizioni.

85. Tanto l'attenzione che la riflessione possono venir determinate ai loro atti da diverse cagioni. Talvolta si attende e si riflette per puro istinto guidato dal bisogno, qual sarebbe l'istinto di curiosità che tutti abbiamo di conoscere il vero e di conoscerlo pienamente; talvolta si riflette per elezione spontanea, eccitata dalla volontà che non è sempre libera nel suo operare; tal'altra volta poi si riflette per libera elezione.

86. Il fine prossimo della riflessione è sempre quello di aumentare le proprie cognizioni; questo fine è un obbietto della volontà, e non fa d'uopo che il nostro spirito avverta questo fine, nè abbia un'idea esplicita, ma basta che la volontà sia eccitata a riflettere dall'istinto spirituale o anche animale per via indiretta.

87. *Analisi e sintesi secondaria*. La riflessione che sembra facoltà semplicissima, è invece molto complessa, perchè abbraccia in sè tutte le funzioni dell'*analisi* e della *sintesi secondaria*.

L'*analisi* è una decomposizione delle idee nei singoli concetti che le costituiscono; la *sintesi secondaria* invece è una ricomposizione delle idee che succedent'analisi, e che presuppone un confronto, implica un giudizio, e spesso volte un ragionamento. L'ho detta *sintesi secondaria* per distinguerla dalla *sintesi primitiva*; giacchè anche nella percezione intellettuale la ragione fa una sintesi, componendo insieme l'idea di esistenza colle sensazioni o a dir meglio coll'idea della cosa sentita, come ragioneremo nel libro secondo.

88. *Astrazione*. Il nostro spirito ha la facoltà di concentrare l'attenzione su di una parte sola di qualche idea, prescindendo da tutte le altre, per esempio sulla qualità del colore nell'idea di vio-

la, formandosi così l'idea del colore violetto. Questa « operazione, con cui si attende parzialmente a qualche parte di un'idea, « prescindendo da tutto il resto », si chiama *astrazione*. L'astrazione non potendo farsi, se la mente non si ripieghi sulle idee già acquistate, è chiaro che essa è un atto di riflessione. Questo atto può farsi anche istintivamente, ma non senza l'aiuto del linguaggio o di qualche complesso di segni artificiali che ne facciano le veci, e siano come un eccitamento a fissare il pensiero sulle qualità delle cose; giacchè, tolto questo mezzo, non rimangono altri eccitamenti allo spirito fuorchè le sensazioni e i fantasmi, che ci danno sempre il *concreto* e non l'*astratto*.

89. Si distingue l'*astrazione* dalla *universalizzazione*. Questa è quell'atto, con cui lo spirito forma le idee determinate, aggiungendo l'universalità alla percezione dei reali. Questo è il suo primo atto; l'altro è quello per cui la nostra mente prescinde dalla *percezione attuale* e dalla persuasione della sussistenza della cosa, e conserva in mente la *semplice apprensione* o *idea* della cosa. Allora questa idea, separata così dal giudizio della sussistenza, è separata da ogni elemento particolare e individuale, ed è contemplata dallo spirito nella sua propria universalità. Percepisco, a cagion d'esempio, un pino; in seguito dimentico affatto il pino reale, e mi resta la sua immagine e la sua idea, che io più non riferisco alla realtà percepita. Questa idea è universale, perchè non mi presenta che la *possibilità* del pino, la quale potrebbe realizzarsi un numero non mai finito di volte. L'astrazione poi si esercita su questa idea separata dalla percezione.

90. *Comparazione*. Riflettendo su più idee contemporaneamente noi veniamo a scoprirne e affermarne o negarne la convenienza. Nel che si contengono due operazioni; il paragone e il giudizio riflesso o comparativo. Il *paragone* è quella « funzione della mente, colla quale si avvicinano fra loro e si contemplano due o più « idee simultaneamente, affine di vederne i rapporti ». Esso ha tre momenti distinti, cioè 1.º l'attenzione su qualche idea; 2.º l'attenzione su di un'altra idea o sopra una parte della stessa idea; 3.º l'attenzione sulle somiglianze o differenze che corrono fra le idee o le parti di una stessa idea. Quest'ultimo atto è quello in cui il paragone si compie.

91. *Giudizio comparativo*, detto anche *secondario* o *riflesso*. Scoprire un rapporto fra due o più idee e affermarlo è la stessa cosa. L'affermazione poi è un *giudizio*. Cos'è giudicare? È « attribuire un predicato a un subietto », o sia affermare che a una data cosa (subietto) conviene una qualità, un modo (predicato). Dico per esempio: « L'anima umana è spirituale »: questo è un giudizio, un'affermazione con cui attribuisco il *predicato* della spiritualità all'anima umana che è il *subietto* della mia proposizione.

92. Questo giudizio si chiama *comparativo*, perchè non può ef-

fettuarsi senza il confronto fra più idee, delle quali una rappresenta sempre il subietto di una proposizione e l'altra il predicato. Si chiama poi *riflesso* o *secondario* in quantochè vien dopo il giudizio *primitivo* ed è frutto della *riflessione*. Il giudizio primitivo è quello con cui si forma la percezione intellettuale, quella che ci dà la prima e immediata cognizione delle cose. Questa prima cognizione infatti non esiste fino a tanto che noi non abbiamo interiormente affermata la sussistenza di ciò che accade nel nostro sentimento. Dunque essa si fa per opera di un giudizio primitivo, e perciò non riflesso, ma *diretto*. Invece non possiamo formare tutti gli altri giudizi sulle cognizioni già acquistate senza riflettere astrarre e confrontare. Quindi il giudizio termina in una *sintesi secondaria*, come il riflesso primitivo contiene una *sintesi primitiva*.

93. Se poi guardiamo al suo effetto, il giudizio riflesso o si limita a rischiarare un oggetto percepito, e dicesi *analitico* o *esplicativo*; o vero di più idee distinte, di più oggetti ne fa un solo, ed estende quindi l'idea del subietto o la fonde con altre idee, e dicesi *amplificativo* o *sintetico*, il quale genera le idee *complesse*. Se io esamino l'idea di uomo, e poi affermo che all'uomo conviene la razionalità, io non aggiungo niente all'idea stessa, e non fo che spiegarla; giacchè all'idea di *uomo* appartiene come suo elemento l'idea di *ragione*. Al contrario, se percepisco due uomini, e poi conosco che l'uno è figlio dell'altro, questo rapporto che ora aggiungo ai due uomini non esisteva nella prima percezione e nell'idea di uomo, nè poteva aggiungersi se non mediante la riflessione.

94. *Ragionamento*. Molte volte accade che la riflessione scorra non solamente tra idea e idea, ma tra giudizio e giudizio, confrontandoli fra loro e deducendone un terzo in essi contenuto. Questa è la facoltà del *ragionamento*, il quale è « la funzione con cui la ragione deduce un giudizio da altri giudizi nei quali è contenuto ». Tre sono i giudizi o le proposizioni, di cui risulta ogni raziocinio o ragionamento semplice; due di esse si chiamano *le premesse*, e la terza l'*illazione* o *conseguenza*. Eccone un esempio: « Ogni sostanza pensante è spirituale: l'anima umana è sostanza pensante: dunque l'anima umana è spirituale ». In questo discorso, che contiene un raziocinio, ci sono tre giudizi o proposizioni: la prima si chiama la *maggiore* del raziocinio; la seconda la *minore*; entrambe poi si dicono con un termine comune *le premesse*, perchè sono quelle che il pensiero premette per appoggiarvi la terza proposizione che è la *conseguenza*.

95. Il giudizio riflesso e il raziocinio non si fanno dalla mente passando da un'idea all'altra o da un giudizio all'altro successivamente. Il pensiero abbraccia nel suo intuito simultaneamente le idee necessarie a queste funzioni. È soltanto l'analisi, che in

seguito distingue nel giudizio il predicato dal subietto, e nel ragionamento la maggiore dalla minore e le premesse dalla conseguenza; dimodochè questa distinzione e divisione mentale non è altro che una verificaione di quel lavoro che la ragione fa senza nè meno avvedersene.

96. Il ragionamento parte sempre da qualche giudizio i cui termini sono già noti ed evidenti; diversamente non potrebbe mai dedurre veruna conseguenza. E siccome una cosa ignota e perciò bisognevole di prova non si può dimostrare se non per mezzo di una verità più generale in cui sia contenuta, mentre ciò che è più generale è più noto ed evidente di ciò che lo è meno; così il giudizio da cui il ragionamento deve partire, ha sempre da essere più generale di quello che vuole inferirsi; dimodochè da due proposizioni particolari non potrebbe dedursi veruna illazione.

97. Del ragionamento si giova la ragione tutte le volte che non coglie immediatamente la relazione che passa tra il predicato e il subietto di una proposizione. Allora va in traccia di qualche idea di mezzo, mediante la quale illustra quel termine che nella proposizione le riesce oscuro. Nell'esempio addotto di sopra (94), ove ad alcuno rimanesse oscura la relazione tra il subietto *anima umana* e il predicato *spiritualità*, l'idea di *sostanza pensante* servirebbe a mostrare il nesso che passa fra quei due termini. E ciò nel supposto che chi ragiona così, già conosca la natura della sostanza pensante o del pensiero in genere; altrimenti anche quella prima proposizione abbisognerebbe di essere dimostrata con altro ragionamento.

98. *Integrazione.* La nostra mente non conosce per via di percezione altri esseri reali, fuorchè lo spirito umano e i corpi. Fatta poi capace di riflessione, si accorge che questi esseri e tutti quelli che si presentano in questo mondo sensibile, sono limitati finiti e contingenti. Ora, se esistono degli esseri di questa natura, è forza ammettere l'esistenza di un Ente illimitato infinito e necessario; perchè ciò che è contingente e limitato non esiste da sè e per sè, ma è prodotto da altro ente che non dipende da nessuno, non è prodotto ma produttore, vera causa assoluta di ogni cosa. Inoltre la mente umana possiede l'idea dell'ente senza limitazioni, e perciò pensa l'Ente infinito, il quale se non esistesse in realtà, non si potrebbe nè pur pensarne l'idea. Pel principio dunque di *assolutezza* il nostro spirito dalle cose limitate e relative assorbe all'Ente assoluto. Per fare questa operazione esso deve avere una facoltà distinta; e questa facoltà è quella che appelliamo *integrazione*, perchè con essa noi passiamo dal finito e relativo all'infinito e assoluto, *completando* così e *integrando* la cognizione di noi stessi e del mondo, i quali senza l'assoluto rimarrebbero inesplicabili, mentre rimarrebbero come effetti privi di causa.

L'integrazione poi ha un'altra operazione, che è quella con cui supplisce o sia ritrova col ragionamento tutto ciò che manca alla

prima cognizione delle cose, la quale, attesa la naturale limitazione della nostra ragione, da principio è molto imperfetta.

99. *Fede.* Alla facoltà d'integrazione è quasi sorella la facoltà della *fede*. Oggetto della fede è tutto ciò che la nostra ragione tiene per vero e reale, se bene l'intelletto non possa comprenderlo. E appunto perchè manca questa comprensione, questo intuito della cosa che si crede, perciò la fede si chiama eziandio *facoltà delle idee negative*, cioè di quelle idee che nulla rappresentano dell'essenza della cosa creduta.

100. Si distingue la *fede umana* dalla *fede divina*; questa si fonda sull'autorità di Dio, quella sull'autorità degli uomini; perciò la fede divina è infallibile, non così la fede umana. Siccome però la fede divina ci è infusa da Dio stesso ed è virtù *soprannaturale*, non può considerarsi come semplice oggetto della filosofia, la quale studia soltanto l'uomo *della natura*. Nella natura umana non c'è che la prima disposizione naturale a credere le verità rivelate; disposizione che non può ridursi all'atto, senza un'illustrazione immediata di Dio.

101. Tutte le facoltà comprese nella facoltà di riflettere possono mancare al loro scopo, e invece di illustrare e completare le prime cognizioni, confonderle e terminare nell'errore. L'errore è un giudizio falso col quale o si nega ciò che è, o si afferma ciò che non è; e siccome un giudizio consiste nell'attribuire un predicato a un soggetto, così il giudizio erroneo consiste nell'attribuire a un soggetto un predicato che non gli conviene.

102. L'uomo erra spesso volte contro la sua intenzione; ma talvolta si sforza di persuadersi della falsità, quando questa favorisce il suo amor proprio e le sue passioni, e finisce pur troppo col prendere l'errore per la verità. Questo fatto lo vediamo tutto giorno, specialmente riguardo alle verità morali, a cui gli uomini sostituiscono delle massime perverse per soffocare le voci della coscienza che li rimprovera delle loro azioni; e pur troppo riescono a formarsi delle coscienze colpevolmente false, confermandosi così nel male. Questo fatto lo vediamo spessissimo anche nei giudizi che non interessano la pratica ma la cognizione speculativa delle cose; perchè gli uomini in generale scarreggiano di riflessione e di prudenza, e facilmente si lasciano guidare dalle apparenze delle cose, dalla immaginazione, dai desideri e dai pregiudizi.

103. L'errore non può cadere che nelle operazioni o facoltà che appartengono alla riflessione. Nella percezione intellettuale non può aver luogo l'errore, perchè con essa lo spirito non fa che affermare l'esistenza di ciò che sente. Questa affermazione è sempre vera, perchè è certo che, se esiste un sentimento, deve esistere il soggetto e la causa del medesimo. D'altra parte la nostra mente non può in essa ingannarsi, perchè è un'operazione che non dipende dalla volontà, ma dalla natura o sia dalla spontaneità

intellettiva. La cognizione riflessa all'incontro dipende sempre dalla volontà e dalla forza pratica dell'uomo, la quale può deviare dal vero e dal retto, può precipitare il suo giudizio, può giudicare anche di ciò che non conosce a sufficienza.

§ 3. Dello strumento della riflessione.

104. L'uomo non solo intende, ma anche ragiona e discorre, tanto internamente, quanto esternamente, coll'esprimere agli altri i suoi pensieri per via di segni. Finchè la ragione non ha acquistato l'abito di legare le sue idee a dei *segni sensibili e convenzionali*, essa è limitata alle percezioni intellettive e all'intuizione delle idee specifiche delle cose percepite. Le percezioni hanno la loro origine dall'intelletto e dalle sensazioni; l'intuito poi delle idee specifiche separate dalle percezioni dipende dai fantasmi, al risuscitarsi dei quali si riproducono in mente anche le idee corrispondenti. Fin qui però la ragione non è capace di riflettere, benchè possa fissare più o meno il pensiero su questa o quell'idea. Col sussidio del linguaggio, il quale è « il complesso dei segni vicari delle idee », la mente può concentrarsi su le diverse loro parti, e così astrarre, confrontare, formar giudizi e ragionamenti, e per ultimo significare agli altri uomini i propri concetti.

105. La facoltà del linguaggio non è facoltà naturale, ma artificiale; l'uomo non parla, se non perchè è istruito a parlare. Nondimeno la natura ha dato all'uomo delle predisposizioni ad acquistarsi l'uso del parlare, sia per la costruzione particolare degli organi con cui forma il tono di voce, della lingua, delle labbra e della bocca dove si articolano le parole, e sia per un naturale istinto e bisogno di esprimersi agli altri.

106. Ci sono più specie di segni per esprimere le idee, come i *vocaboli*, il *gesto* e la *scrittura*. Il gesto può atteggiarsi in modo da raffigurarci un'azione o un sentimento e un complesso di cose; e allora costituisce la *mimica*; o vero può foggiare un dato numero di cifre o segni costanti, specialmente coi diti della mano, formando una specie di *alfabeto digitale*, quale è quello usato dai sordomuti.

La scrittura è il segno dei vocaboli dei gesti e delle cose; altra è *geroglifica* (a), altra *alfabetica*. Il geroglifo è una rappresentazione grafica degli oggetti che si vogliono richiamare alla mente. Spesso dipinge delle cose per significarne altre con cui hanno somiglianza alla maniera che si usano le metafore e le allegorie. Così suolsi esprimere l'ente infinito con un circolo: l'intelligenza

(a) Questa fu in uso presso gli antichi Egiziani, e lo è attualmente presso i Cinesi e Giapponesi. Quando l'America fu scoperta, questa era la sola specie di scrittura conosciuta nel Messico. (G. N.)

divina con un occhio: il trionfo di un martire con una palma; la gloria di un santo coll' aureola.

Più si allontana l' analogia, e più il segno diventa arbitrario e convenzionale, finchè si forma l' alfabeto. L' alfabeto, che forse in origine era un complesso di geroglifi, nelle scritture attuali è l' assieme di tutti i segni elementari delle parole. Le *parole* poi, o i *vocaboli*, sono segni vicari delle idee e risultano di lettere *vocali* e *consonanti* combinate in maniera di dare un suono articolato. Le vocali esprimono i suoni elementari, le consonanti servono alle articolazioni accompagnanti e modificanti i suoni delle vocali.

107. Ogni idea, ogni elemento di idea ha o può avere il suo vocabolo o segno che l' esprima. Perciò si può fare delle parole quella divisione che si fa delle idee. L' idea di un' *azione* qualunque si esprime co' *verbi* i *rapporti* fra le cose o vero fra i concetti di un discorso si esprimono colle così dette *particelle*, colle *preposizioni*, cogli *articoli*; le idee degli *enti* e delle *qualità astratte* si esprimono coi *nomi*, propri o comuni.

§ 4. *Facoltà di ritenere e riprodurre le cognizioni acquistate.*

108. Percepito un oggetto, ne conserviamo l' idea, congiunta sovente alla persuasione della sussistenza dell' oggetto percepito e anche più o meno alle circostanze di tempo e di luogo che accompagnarono quella prima percezione. Ciò è sì vero, che anche dopo mesi e anni noi molte volte richiamiamo alla mente quella percezione e la riconosciamo come già avuta altra volta; il che non potrebbe accadere, se non avessimo conservato nell' anima un vestigio della medesima. Dunque l' anima nostra ha la *facoltà o forza ritentiva e riproduttiva delle cognizioni*, la quale risponde alla forza analoga di conservare e riprodurre le sensazioni sotto forma di fantasmi. Chiameremo *memoria* il primo atto di questa facoltà, e *reminiscenza* il secondo.

109. La memoria è come il serbatoio delle cognizioni; e la reminiscenza le trae fuori e le rappresenta nuovamente al pensiero. L' una e l' altra poi si distinguono dalla forza ritentiva e riproduttiva sensuale, quantunque ne dipendano nel loro esercizio. Se ne distinguono, perchè queste hanno per loro oggetto le idee e i giudizi della mente, dove quelle non conservano nè richiamano altro che le sensazioni corporee. Ne dipendono poi, perchè le idee e i giudizi non si conservano nè si riproducono nella mente, se non coll' aiuto degli stimoli sensibili, quali sono le sensazioni, i fantasmi e le parole o reali o fantastiche; di maniera che queste facoltà sono tanto più tenaci e perfette, quanto più tenace e perfetta è la facoltà della fantasia. Di qui il bisogno di osservare con calma e diligenza e di legare ben bene ai segni del linguaggio le idee di quelle cose, di cui vogliamo conservare lunga memoria.

§ 5. Associazione intellettuale.

110. Alla presenza di qualche oggetto noi ce ne richiamiamo alla mente molti altri; richiamata un'idea, altre ed altre ci si schierano al pensiero; proferita una prima parola, ci torna alla mente un discorso intero. Molte volte tra quell'idea che per la prima ci si affacciò e le altre da essa risuscitate non passa la minima relazione logica nè somiglianza: entrando per esempio in un giardino da me altre volte veduto, mi risovvengo d'un amico lontano con cui una volta passeggiavi per quel giardino. Questo richiamo di idee disparate non è certamente fortuito: da che dunque dipende? chi ha legato insieme quegli oggetti? e come ha potuto legarli? Bisogna ammettere nell'anima la facoltà di associare le idee fra loro, e le idee colle sensazioni e col fantasmi, di congiungere i giudizi coi giudizi, e di formare eziandio dei composti di idee con altre idee a cui non corrispondano in natura degli enti reali, ma, solo nella fantasia e nella mente, degli enti fittizi. Questa facoltà l'appelliamo *associazione intellettuale*.

CAPO SECONDO

Facoltà attive dell'intelligenza umana.

111. Alle potenze e facoltà passive del senso risponde l'appetito o istinto animale, da cui dipendono i movimenti e le affezioni dei bruti. Ma l'uomo, che oltre la facoltà del sentire, possiede anche quella del conoscere, appetisce non solamente il bene del senso corporeo, ma anche il bene proprio dell'intelligenza.

112. Cos'è il bene dell'intelligenza? E qualsiasi bene *inquanto è conosciuto*. Finchè l'uomo appetisce un bene sensibile come sensibile, egli non esercita che l'istinto animale; ma quando appetisce un bene qualunque per la ragione che lo conosce e considera come tale, allora egli adopera un'altra potenza, una potenza che ha per suo distintivo di non appetire una cosa ciecamente, pel solo eccitamento dei sensi, ma di appetire ciò che la ragione giudica come bene.

113. La potenza che opera così non è passiva, ma *attiva*; perchè se bene non si possa appetire intellettivamente se non ciò che si presenta all'intelletto come bene, tuttavia l'azione dell'*appetito razionale* emana dall'attività del subietto intelligente; e se c'è cosa che meriti per eminenza il nome di *forza*, è appunto quella di un ente che ama una cosa perchè la conosce come buona.

114. Questa potenza si chiama *volontà*. Siccome però talvolta è determinata a questa azione piuttosto che a quella, e talvolta si determina da sè stessa per virtù intrinseca fra più cose anche contrarie; così questa potenza ha due facoltà, due stati, o due gradi

diversi. La prima facoltà si chiama *volontà spontanea* o semplicemente *volontà*; e la seconda si chiama *volontà libera* o semplicemente *libertà*.

ARTICOLO PRIMO

Della volontà.

115. La *volontà* è « la facoltà di operare per un fine conosciuto »; e poichè il fine che un essere intelligente si propone, in ultimo è sempre un *bene*, e non è possibile che voglia il *male* sotto l'aspetto di male, così la volontà può anche definirsi « la facoltà di tendere verso un bene conosciuto ».

116. Da questa definizione si trae, 1.^o che la facoltà di volere non può operare, se non preceda nell'intelletto la cognizione di qualche cosa, giusta quel detto della scuola *nihil volitum, quin praecognitum*. 2.^o Che la volontà tende sempre al bene e aborrisce dal male; operando diversamente farebbe contro la propria natura. Vero è che molte volte crede bene ciò che è male; ma è vero parimenti che non lo vorrebbe se non lo riputasse un bene sotto qualche aspetto. Spesso ancora essa opera conscia di fare un mal morale, un'azione ingiusta o inonestà; ma nè meno in questi casi ella vuole il male come male, ma come bene, giacchè nessuno si indurrebbe a commettere il mal morale, se non vi trovasse l'appagamento di qualche passione.

117. Acciocchè la volontà si mova a operare, è necessario che abbia un *motivo*. I motivi poi che eccitano la volontà a operare sono di due specie, cioè sono *ragioni* e sono *impulsi*. Le ragioni sono idee; e gl'impulsi sono sempre qualcosa di reale, cioè i sentimenti e gli istinti. Le idee delle cose finite, se non sono congiunte ai sentimenti, non bastano a muovere la volontà; l'idea però del bene morale e del bene assoluto, ha forza di eccitare l'istinto morale, e perciò di muovere la volontà.

118. Gli atti particolari della volontà si chiamano *volizioni*; e questi atti si distinguono in due specie, altri chiamandosi *atti eliciti*, altri *atti imperati*. Quando l'atto della volontà si compie nella volontà stessa, senza muovere le altre facoltà, allora si dice *atto elicito*; quando poi essa move e determina a operare in suo servizio anche le altre facoltà, si chiama *atto imperato*, perchè con questo la volontà comanda alle facoltà inferiori e ne usa ai suoi fini. Se io concepisco il desiderio di liberare alcuno da un male, fo un atto elicito; ma se di più io medito sui mezzi con cui effettuare questo desiderio, se fo sacrificio della mia roba, se metto a pericolo la mia vita, affine di togliere altrui da una sventura, tutti questi sono atti imperati, che hanno tutti per origine e causa un primo decreto della mia volontà.

119. Ora, questa facoltà talvolta opera *liberamente*, e talvolta

necessariamente, non mai però per violenza. Cominciamo a parlare della volontà necessitata. Se bene la volontà sia talvolta necessitata nelle sue volizioni, essa è però sempre *spontanea*, cioè non violentata, ma operante per un'attività sua propria. Una volontà che operi per una violenza esterna, non è nè men concepibile; in tal caso essa vorrebbe e non vorrebbe al medesimo tempo, ciò che involge contraddizione.

120. Se dunque la volontà si determina a qualche volizione, vi si determina per un'attività sua propria, non costretta da veruna forza a lei esterna, e però *spontaneamente*. Questa nelle scuole chiamasi *libertà da ogni violenza* (*libertas a coactione*).

Ma quantunque la volontà non possa essere violentata mai, può nondimeno essere *necessitata* a operare; la necessità esclude la libertà di arbitrio, la scelta tra il fare una cosa e il non farla, o far la sua contraria (*libertas a necessitate*). Ora, se la volontà opera per necessità, opera spontaneamente, ma non liberamente.

Di qui nasce la distinzione tra la *spontaneità*, che è proprietà comune anche alle facoltà attive del senso; e la *libertà* propria soltanto dell'essere intelligente. Ogni atto libero è anche sempre spontaneo, ma non ogni atto spontaneo è in pari tempo libero.

121. La volontà può essere necessitata in più casi.

1.° Essa è necessitata nella sua tendenza al bene in generale, giacchè ogni appetito ha per suo oggetto il bene. Dunque anche la volontà o sia l'appetito razionale, qualunque atto eseguisca, vi è tratta dalla tendenza al bene suo proprio, cioè al bene conosciuto. Il che fa anche quando vuole il male, perchè lo vuole credendolo un bene, o lo vuole come mezzo a ottener cosa che ha ragione di bene in qualche maniera, per esempio l'assecondamento di una passione. Però l'essere la volontà necessitata a voler sempre ciò che ha ragione di bene, non è ancora ciò che toglie la libertà.

2.° La volontà è necessitata in tutti quei casi in cui non può sottrarsi all'efficacia degli impulsi. Essa non è libera di determinarsi allorchè non ha presente che un bene solo: il bambino si trova spesso in simile posizione. Non è libera nell'elezione tra più beni fisici o sensibili, quando non conosce ancora i beni spirituali e il bene morale; altro limite posto alla volontà nei bambini e in chi non ha il pieno uso della ragione. Finalmente non è libera, quando opera eccitata da troppo vivi e rapidi movimenti degl'istinti, e in tutti quei casi in cui non può aver luogo la riflessione, come nel sonno o semis sonno, nel delirio, e nella veglia quando è sopraffatta dalle potenze inferiori.

ARTICOLO SECONDO

Della libertà.

122. Allorchè la volontà si trova in presenza di più beni, nessuno de' quali sia tale da attirarla necessariamente alla scelta, essa è arbitra assoluta delle sue volizioni, potendo appigliarsi all'un bene anzichè all'altro. Qui comincia in lei l'esenzione da ogni necessità: i beni che le stanno presenti la lasciano, quanto a sè, in uno stato d'indifferenza, e quand'anche una la inviti con maggior forza che l'altro, non vale però a determinarla alla scelta. Questa esenzione da ogni necessità si chiama *libertà, libertà d'indifferenza, libertà da ogni necessità, libero arbitrio*. Siccome poi la scelta viene a cadere il più delle volte su due partiti opposti, o sul fare o non fare un'azione, o sul bene e male morale; così il libero arbitrio, considerato in questa sua indifferenza, può chiamarsi acconciamente *libertà bilaterale*.

123. L'esistenza della libertà è dimostrata dal fatto stesso e dal testimonio della coscienza. Ognuno è conseio a sè stesso di esser arbitro, generalmente parlando, delle proprie volizioni, di non essere necessitato a volere piuttosto il bene morale che il male; ognuno imputa a sè stesso il male che fa, e considera gli altri come gli autori liberi delle loro azioni.

124. Vero è che gli *atti imperati* non sono sempre liberi; non sempre infatti noi possiamo a nostro arbitrio disporre delle azioni esterne, non sempre possiamo dirigere le nostre facoltà inferiori con la potenza volitiva, quali sono la sensitività corporea, la ragione, gl'istinti. Non è così degli *atti eliciti*. Questi, meno i casi indicati nell'articolo precedente (121), sono liberi anche allorquando gli atti imperati non lo sono. Così io posso voler muovermi, mentre una forza esterna me ne può impedire; posso volere la verità, mentre la mia ragione non sa trovarla; posso volere il bene, mentre gl'istinti mi suscitano le passioni viziose, senza che io valga a contenerli e frenarli tosto nei loro movimenti.

125. Se la libertà sta nell'esenzione da ogni necessità, è chiaro 1.^o che la sua essenza consiste nel poter fare un'elezione tra più volizioni; 2.^o che questa potenza non può uscire a' suoi atti, se non precede nell'intelletto la cognizione di più partiti; 3.^o che essa non opera, se non quando la mente può riflettere su la natura dei beni che la invitano; 4.^o che alla natura della libertà bilaterale, la quale è il fonte del merito e del demerito, si richiede la cognizione non solo di più beni, ma anche di beni di diversa e opposta natura, quali sono il bene morale e i beni fisici, siano essi sensibili o spirituali. Finchè l'uomo non conosce il bene morale, il bene dell'onestà e della giustizia, è bensì capace di elezione, perchè può scegliere tra diversi beni subiettivi, ma non è ancora capace di elezione veramente libera.

LIBRO SECONDO

DELLE IDEE

SEZIONE PRIMA

DELLA NATURA DELLE IDEE

126. A ben conoscere la natura delle idee, dobbiamo esaminare in primo luogo in che esse consistano, studiandoci di ben distinguerle da tutto ciò che non entra nella loro essenza; al che ci condurrà eziandio la considerazione dei caratteri, di cui sono rivestite e pei quali si distinguono da ogni cosa creata. Da ultimo siccome il nostro spirito può fare intorno alle idee diverse operazioni, dalle quali ne emergono diverse forme di idee; così noi ne faremo l'elenco. Tre cose pertanto trattiamo in questa prima sezione: 1.^o cerchiamo la definizione dell'idea; 2.^o esaminiamo i caratteri propri di tutte indistintamente le idee; 3.^o le classifichiamo secondo il diverso stato che prendono nella nostra mente.

CAPO PRIMO

In che consistono le idee.

ARTICOLO PRIMO

Distinzione delle due forme dell'essere, ideale e reale.

127. Ognuno distingue a prima giunta l'idea (a) di una cosa dalla realtà e sussistenza della medesima, per esempio l'idea di

(a) La voce *idea* deriva dal verbo greco *ἰδω* — *vedere*, e dai Latini si traduce per *species forma*. L'etimologia pertanto ci indicherebbe un rapporto colla *luce* e col fenomeno della *visione*; e questa metafora fu mai sempre adoperata a significare le cose intelligibili, essendo presa dal più nobile dei nostri sensi corporei quello che sembra più proprio a esprimere la natura del pensiero e de' suoi oggetti. Secondo Platone, che riferiva una dottrina più antica di lui è una tradizione che si perde nella più remota antichità, e secondo i Padri della Chiesa e i più celebrati filosofi di tutti i tempi, le idee sono gli *esemplari* delle cose esistenti in Dio; dei quali esemplari la mente umana è partecipe, se bene in modo imperfetto. Il Forcellini definisce l'idea *id quod mente intuemur, et in faciendo imitatur ac sequimur*. Pertanto, seguendo una tradizione non mai interrotta, l'idea, sia che si consideri in Dio o vero nell'uomo, è sempre un

casa dalla casa reale. L'idea della casa non ha altra esistenza lavanti alla mente; quando la casa reale sussiste in sè medesima. E tanto è distinta l'idea dalla realtà, che quella può esistere ancorchè questa non sussista, o, dopo essere sussistita, venga rutta. Infatti prima che una casa esista nella realtà deve essere concepita in idea dall'architetto; altrimenti in che modo potrebbe egli inalzarla, se prima non ne avesse in mente il modello per così dire, la pianta ideale? Così pure la casa reale potrebbe essere atterrata fino ai fondamenti, senza che se ne cancellasse l'idea dalla memoria. È dunque tutt'altra cosa l'essere *ideale* dall'essere *reale*, l'idea dalla realtà.

128. Ma per ben marcare la distinzione che passa tra l'idea e la realtà, convien attendere alla diversa maniera di esistere e di operare propria dell'essere sotto le due forme, ideale e reale. Gli esseri reali che noi *percepriamo* non sono che l'anima nostra e i corpi. Noi abbiamo la percezione di noi medesimi, perchè abbiamo un *sentimento*; e abbiamo quella dei corpi inquanto essi agiscono sul nostro sentimento, modificandolo. L'essere reale dunque è tutto fatto di sentimenti e di termini dei medesimi. All'incontro l'essere ideale opera sul nostro intelletto, illuminandolo. Il reale opera come *forza*, sentendo o vero operando sul sentimento: l'ideale non ha altra azione che quella di *far conoscere* semplicemente; perciò la forma dell'essere ideale si distingue dalla forma dell'essere reale, come l'*idea* dal *sentimento*. Che se l'idea per illuminare la mente deve di necessità operare sul subietto intelligente e produrvi un cotal sentimento intellettuale, questo però non è l'idea stessa. Il che s'intenderà meglio, quando si rifletta che ogni sentimento, per essere conosciuto, abbisogna anch'esso di un'idea che ce lo rappresenti al pensiero. E chi non ne fosse persuaso, basterà che dimandi a sè medesimo, se sia la stessa cosa provare in sè un sentimento piacevole o doloroso, e averne soltanto l'idea.

129. Pertanto l'essere in quanto è intelligibile e ha la proprietà di farci conoscere le cose, si dice *ideale* o semplicemente *idea*; l'essere in quanto sussiste in sè e consiste in un sentimento o in cosa che opera sul sentimento, si chiama *reale*, *realtà*, *sussistenza*. E siccome l'idea non può farci conoscere una cosa, se non perchè ha in sè tutto ciò che alla natura della cosa appartiene; così l'idea è la cosa, non già in quanto sente o può rendersi sensibile, ma inquanto è pensabile, anzi pensata; pensata, se si considera come attualmente presente al pensiero; pensabile, se si guarda alla sua attitudine di potersi pensare.

essere *mentale*, cioè che ha questo di proprio di trovarsi in qualche mente e di farle conoscere l'essenza delle cose. Essa poi riceve diverse appellazioni secondo i diversi rapporti, sotto cui si considera; ed è appunto sotto tutti questi rapporti che noi qui vogliamo presentare le idee, affine di conoscerne la natura.

130. Guardiamoci però dal confondere la cosa come pensabile o pensata solamente in idea, dalla cosa pensata nella sua stessa realtà e sussistenza. Quella è un mero oggetto del pensiero, e non include altro atto del nostro spirito che la semplice *intuizione*; questo invece include un giudizio, un'affermazione con cui diciamo a noi stessi che ciò che pensiamo in idea sussiste anche nella realtà. Questa seconda maniera di conoscere è quella che congiunge insieme in una sola cognizione e l'idealità e il pensiero o la credenza della realtà.

ARTICOLO SECONDO

All'idea appartiene essenzialmente l'obiettività.

131. Un altro carattere di distinzione tra l'idea e la realtà si è questo, che nel mondo delle realtà e sussistenze non si danno che dei *subietti*; all'incontro tutto ciò che è ideale, e altresì *obiettivo* per essenza.

132. Una cosa non può essere *oggetto*, se non in quanto si *pone contro* al *subietto*; oggetto e subietto sono due termini correlativi, che non possono separarsi senza che svanisca ogni nozione almen dell'oggetto. Può bensì concepirsi un subietto che non abbia la percezione obbiettiva di veruna cosa, come avviene dell'anima sensitiva, la quale dicesi subietto (17), perchè è un principio supremo di attività in cui si fondano tutte le sensazioni e tutte le potenze animali. Perciò il subietto può stare anche senza alcun oggetto. L'oggetto all'incontro non può stare da solo, non può concepirsi come separato da ogni principio subiettivo, perchè la sua natura è di essere presente e contrapposto al subietto. Dal che séguita che tutti gli esseri, considerati nella loro sussistenza e prescindendo da ogni relazione che possono avere con altri esseri, non hanno la natura di obbietti, ma quella di subietti unicamente. Dunque tutto ciò che è obbiettivo, intanto lo è, inquanto ha una stretta e immediata relazione con qualche principio attivo, o sia con qualche subietto; cosicchè se si rompesse quella relazione, cesserebbe all'istante di avere la natura di oggetto.

133. Non però ogni sorta di relazione può costituire l'oggetto; ma si richiede quella relazione che passa tra un principio pensante e una cosa pensata, tra l'intelligente e l'inteso; in altre parole, si richiede che il subietto percepisca, non già sè medesimo col sentimento, ma qualche cosa coll'intelletto. Ora quali sono le cose che fanno capace il subietto intelligente di quell'atto con cui le percepisce in sè stesse? Quelle solamente che sono intelligibili per sè e che valgono a far conoscere o pensare le cose reali. Ma i corpi sono essi intelligibili per sè? Non già, ma in sè sono soltanto sensibili, cioè non hanno altra azione verso di noi che quella di modificare l'anima nostra. E i sentimenti possono essi conoscersi senza alcun'idea? Nè pure, perchè altro è sentire,

altro conoscere (20). Rimane dunque che le sole idee siano per sè obiettive.

134. Esse infatti ci danno una rappresentazione delle cose; perciò sono essenzialmente obiettive, ponendosi in una tal relazione colla mente, per la quale relazione ci fanno conoscere ciò che costituisce l'essenza delle cose. E non solamente le idee sono obietti, ma esse sole lo sono per essenza. In noi non c'è di nostro che dei sentimenti, e perciò de' modi subiettivi; e fuori di noi non ci sono altre cose a noi percettibili coi sensi se non i corpi, che sono *estrasubietti* (33) o sia subietti esistenti fuori del nostro spirito. Ora se è impossibile che l'obietto diventi subietto, o viceversa, impossibile è del pari che i corpi o il nostro spirito cessino dall'aver la natura di subietti e diventino obietti.

135. Si opporrà che secondo questa dottrina noi non possiamo altro pensare che idee, e mai non potremo conoscere verun essere sussistente; la qual cosa conduce allo scetticismo idealistico, che nega esistere altra realtà fuor quella delle idee. Ma il fatto non dice forse che noi pensiamo gli esseri sussistenti e reali? Il linguaggio comune non li chiama forse col nome di oggetti?

A rispondere a una tale difficoltà io comincio dal dimandare, se quando si pensa un'idea pura, senza riferirla a verun essere sussistente, si pensi in realtà un obietto. Per esempio, se io mi rappresento al pensiero l'idea di giglio, senza legarla al pensiero di verun giglio reale, penso io ancora qualche cosa? Senza dubbio: io penso tutto ciò che è comune a tutti i gigli; penso un ente vegetale, penso di quest'ente tutte le qualità specifiche, quella forma, quell'odore e colore che è proprio del giglio. Tutto ciò è certamente qualche cosa in cui termina il mio pensiero come in suo proprio obietto. Dunque l'idea del giglio è veramente obiettiva.

Per lo contrario, tolte le idee, potrebbe forse il nostro spirito pensare le cose nella loro propria sussistenza? No, perchè essendogli tolta ogni rappresentazione delle medesime, esso mancherebbe assolutamente d'ogni mezzo per concepirle e attribuir loro l'esistenza; esso sarebbe limitato al sentimento, e altro non farebbe che sentire le proprie modificazioni e le azioni dei corpi esterni, come tante sue passività. Dunque nessun essere reale, nessun subietto è *per sè medesimo* intelligibile, cioè pensabile nella sua propria esistenza; e non può quindi essere oggetto della mente per sua natura.

Dico *per sua natura*; giacchè ogni subietto può dirsi un obietto, allorchè sia pensato dalla mente. Ora, in che modo la mente pensa i reali nella loro propria esistenza? Essa li pensa per mezzo di un giudizio col quale li afferma come esistenti. Osservisi il fatto. Noi da prima sentiamo le nostre modificazioni e le forze esterne, in quanto operano sul nostro sentimento corporeo. Fin qui non c'è cognizione, non c'è obietto di sorta; ma c'è il solo subietto senziente, di cui le modificazioni non sono che modi. Ma

noi siamo anche esseri intelligenti; e come tali, abbiamo la facoltà di pensar le cose tutte nella loro propria esistenza. Ricevuta quindi una modificazione, il nostro spirito pensa ora sè medesimo, se volge l'attenzione al principio che in lui sente; ora i corpi, se volge la mente alle cause che lo hanno modificato. E quanto pensa sè medesimo o i corpi esterni, è certo che egli li pensa come oggetti. Ma egli non può pensarli come esistenti, senza formare un giudizio, un'affermazione con cui attribuisce l'esistenza o i modi dell'esistenza a sè e a' corpi. Se non facesse questo giudizio, mai non potrebbe conoscerli e pensarli; mentre non si può passare dal nulla pensare al pensar un ente reale, senza giudicare della sua esistenza (80). Ciò posto come mai lo spirito può giudicare dell'esistenza di un ente reale, se non attribuendo l'esistenza al medesimo? Ma per attribuirgliela bisogna sapere cosa sia esistenza, bisogna averne l'idea; come per attribuire una qualità a un ente reale, bisogna conoscere prima quella qualità. Intanto gli enti reali si conoscono e si pensano col giudicare che esistono o col giudicare che hanno una qualche qualità; e questo giudizio non può effettuarsi senza l'idea o della qualità o dell'esistenza. Dunque gli enti reali si pensano sempre per mezzo di qualche idea; e perciò essi in sè medesimi sono tanti subietti, e non possono diventare obietti se non in virtù delle idee che sono essenzialmente obiettive. Le idee sono obiettive o sia intelligibili *per essenza*; e le cose reali diventano obiettive *per partecipazione*, inquanto noi congiungiamo nell'unità del nostro spirito l'idea che le rappresenta col giudizio che ne afferma la sussistenza.

Ma da che è trattato poi lo spirito a un tal giudizio? Egli vi è tratto della realtà stessa, la quale consistendo sempre nel sentimento o in ciò che opera sul sentimento, presenta allo spirito uno stimolo e un'occasione per uscire all'alto di quel giudizio. Da una parte egli intuisce sempre qualche idea; e perciò ha sempre presente un qualche obietto, privo però di sussistenza, cioè soltanto ideale; dall'altra egli è fornito di un sentimento modificabile; e perciò quando prova una qualche modificazione, è condotto necessariamente a vedere nel suo proprio obietto ideale la sussistenza di qualche cosa.

Ecco perchè comunemente si chiamano oggetti gli enti reali. Per sè non sono che subietti; ma siccome noi parliam delle cose a quel modo che le concepiamo; e noi le concepiamo come in sè esistenti, rappresentandocene al pensiero; perciò a buon diritto le diciamo obietti, perchè allorquando giudichiamo della loro esistenza, il termine ultimo del nostro pensiero non è una vuota idea, ma una realtà concepita coll'idea.

136. Ma per qual mezzo possiamo noi concepire che ciò che pensiamo coll'idea si trovi anche nella sussistenza? Per la relazione che passa tra l'essere ideale e il reale; l'idea infatti ci rappresen-

ta una similitudine, un esemplare della cosa. Anzi l'idea non differisce dalla realtà se non nella *forma* dell'essere; perchè in quanto all'essere stesso, questo è identico sì nell'un modo che nell'altro (a). Perciò nell'idea c'è tutto quello che si trova nella realtà, meno la realtà stessa; e nella realtà si trova tutto quello che c'è nell'idea, meno l'idealità. L'idea di cavallo per esempio nella sua natura di obbietto della mente non ha di più di quello che esista nel cavallo reale. Però il cavallo reale e l'idea di cavallo non sono due cavalli; ma il reale consiste in un dato corpo e in una data anima; l'ideale invece consiste nell'intelligibilità di questo essere chiamato cavallo. Quando si pensa la semplice idea d'una cosa, l'obietto della mente è l'idea; quando si pensa una cosa reale, l'obietto è la cosa in quanto è affermata.

137. Si dirà che l'idea non può essere un obbietto, se non sussiste anche in sè e non soltanto nella nostra mente, giacchè ciò che non sussiste è nulla affatto; O dunque l'idea sussiste in sè, ed è reale; o non sussiste, ed è niente. Che se poi sussiste soltanto nella mente, essa è una semplice modificazione del nostro spirito e ha natura subiettiva; dunque non è un obbietto.

Questa difficoltà nasce dalla confusione tra l'essere *ideale* e l'essere *reale*. E vero che l'idea è qualche cosa, anzi ella è un essere nobilissimo, essendo quella che ci rende intelligibile il reale; ma è vero del pari che essa non è nè un sentimento nè cosa sensibile, come gli esseri che sussistono nella realtà. L'idea dunque è un vero essere; realissimo, se per reale si intende non fittizio, non immaginario; ma non reale, se per reale si intende ciò che non presenta già la semplice possibilità della cosa, ma la cosa stessa *in atto*. Ciò posto, se bene l'idea sia qualche cosa, essa non può sussistere in sè, fuori d'ogni mente; che anzi la sua propria natura è questa di trovarsi in qualche mente. Che poi una cosa non possa essere un obbietto, senza sussistere anche in sè, questo dalle cose dette risulta falsissimo; chè una cosa, in quanto esiste in sè, non esiste nella mente; perciò è un subietto e non un obbietto. Soltanto allora che una cosa è nella mente essa è pensata, e però *posta contro* alla mente, fatta suo obbietto. D'altra parte non può dirsi che l'idea, esistendo solo nella mente, sia una modificazione della mente; le modificazioni della mente non sono idee, ma sono accidenti della mente in quanto pensa qualche cosa. ogni atto particolare della mente essendo una sua modificazione. Da questo poi che l'idea non può sussistere se non nella mente, non segue che ella sia un modo di questa mente e idea sono due termini op-

(1) Si distingua l'essere dalla sostanza. L'essere presenta l'essenza di una cosa; la *sostanza* è l'energia onde un'essenza sussiste realmente, fisicamente, cioè è realizzata, individuata. Non che l'essenza stessa passi a diventare *individuo*, ma questo è una copia, un'esecuzione dell'essenza considerata come modello o disegno.

posti e correlativi; l'uno non può stare senza l'altro, ma l'uno non si confonde con l'altro.

ARTICOLO TERZO

L'idea non presenta che la possibilità della cosa.

138. All'idea appartiene la pensabilità. In che consiste questa dote? Si dice *pensabile* tutto ciò che non ripugna colle leggi del pensiero, o sia che non inchiude veruna contradizione. Tutto quello che è contraddittorio, non solo non può esistere nella realtà, ma non può nè pur concepirsi: all'incontro tutto ciò che non è ripugnante, ancorchè non sussista realmente, può tuttavia pensarsi come *in potenza* ad esistere. Pertanto concepire o pensare un ente in idea è lo stesso che contemplarlo nella sua possibilità, o sia nella potenza ad esistere; cosicchè l'idea non presenta che la *logica possibilità* della cosa.

139. Ho detto la *logica possibilità* per distinguerla dalla possibilità *fisica e morale*; quella è *assoluta*, mentre questa è *relativa e condizionale*. Ci sono delle cose che si dicono fisicamente possibili o impossibili, secondochè si accordano o no con le leggi e con l'ordine costante degli enti reali mutabili. Così, dato un seme e date tutte le condizioni necessarie al suo svolgimento, la pianta è possibile; all'incontro sarà impossibile, se mancheranno tutte o alcune delle condizioni sopradette. Dicasi lo stesso di tutti quegli avvenimenti che dipendono dal modo di operare degli uomini e che sogliono chiamarsi *possibili o impossibili moralmente*. Ora, siccome tanto le leggi della natura corporea, quanto quelle dell'umana volontà sono mutabili e contingenti, perciò nell'ordine delle cose create si dà più tosto *probabilità o improbabilità*, che non il vero e assoluto possibile e impossibile, mentre si può pensare anche il contrario, senza che questo involga un' assoluta ripugnanza. All'incontro la possibilità logica è assoluta: essa non è che la pensabilità delle cose; ora, tutto quello che non involge intrinseca ripugnanza è possibile o sia pensabile per sè.

140. La possibilità logica non inchiude niente di positivo, perchè con essa si esprime che nella nostra mente non c'è niente che renda ripugnante la cosa che si pensa. Il possibile non è altro se non l'assenza di ripugnanza o contradizione; e ciò vuol dire che la mente può pensar sempre che quella cosa espressa dall'idea esista realmente; può immaginarla come esistente quante volte le aggrada, non avendo in sè alcuna ragione che la dichiari assurda e contraddittoria.

All'incontro, acciocchè una cosa possa dichiararsi *impossibile* fa d'uopo che vi sia una ragion necessaria, colla quale l'esistenza della cosa sia incompatibile; tale sarebbe, a cagion di esempio, l'idea di circolo quadrato, la quale inchiude ripugnanza, e perciò

non può concepirsi. Dove si vede che l'idea di circolo è qualche cosa di positivo, data la quale, si manifesta la sua ripugnanza coll'idea di quadrato. Pertanto il concetto d'impossibilità è positivo; quello invece di possibilità è negativo, cioè esprime la privazione di ripugnanza a pensarsi una cosa, e perciò anche al suo esistere, mentre a poter esistere è necessario che prima sia possibile o pensabile.

141. Quando affermiamo che l'idea non esprime se non la possibilità della cosa, non intendiamo dire che l'idea sia una *cosa possibile*, ma sì bene che è possibile l'oggetto dell'idea, la cosa che nell'idea si pensa; cosicchè la possibilità propriamente non è l'idea, ma una relazione che la mente considera tra l'*idea* e le *realizzazioni* dell'essenza da essa fatta conoscere. La possibilità, in altre parole, non è una qualità dell'idea, ma bensì la non ripugnanza che l'essenza in essa contenuta si realizzi. Un'idea possibile non è un'idea, è niente: l'idea dunque in sè stessa è *realmente*, cioè ha una sua propria *esistenza*. Notisi bene: non si dice che l'idea sia un essere *reale* e *sussistente*, ma bensì che essa è cosa non fittizia e fantastica, ma un vero essere dotato di una natura sua propria; e solamente per ciò che non è un subietto reale e sostanziale, ma un essere pensabile solamente, o sia privo di ripugnanza logica, per questo l'idea si dice che è o meglio che presenta la mera possibilità di una cosa.

ARTICOLO QUARTO

*L'idea contiene l'essenza intelligibile della cosa
e serve alla mente di esemplare.*

142. La voce *essenza* si adopera ad esprimere tutto ciò che costituisce l'essere delle cose. Si distingue l'*essere* di una cosa dalla sua *sostanza* o *sussistenza*: l'essere non esprime, se non ciò che è il costitutivo o la natura di una cosa, come sarebbero i tre lati e i tre angoli nel triangolo, l'animalità e la intelligenza nella natura umana. La sostanza all'incontro e la sussistenza sono l'*atto* o l'*energia*, onde sussistono le cose reali. Però l'essenza, almeno nell'ordine delle cose contingenti, risponde all'idealità, e la sostanza alla realtà; l'essenza è la cosa in *potenza*, e la sostanza è la cosa in *atto*.

143. Posta questa distinzione, diciamo che l'idea, ove si consideri in sè stessa, ci porge l'essenza della cosa. L'idea infatti è la cosa in quanto è pensata, come esprime la stessa parola *idea*, la quale accenna una relazione con la mente. Ma questa cosa pensata, se si prescinda da ogni sua relazione con la mente che la pensa, e la si consideri in sè come quella che contiene la semplice possibilità, è l'essenza stessa della cosa; perciò l'essenza è ciò che si contiene nell'idea, ciò che si pensa nell'idea.

144. Vero è che noi non conosciamo pienamente l'essenza delle cose da noi percepite; e noi vedremo tra poco che per questo in tutte le nostre idee c'è molto del negativo. Ciò però non toglie che l'essenza si conosca da noi in parte, e si distingua l'essenza di una cosa da quella di un'altra. Se l'idea non contenesse l'essenza della cosa, come mai potrebbe farcela conoscere? Una cosa non può conoscersi, finchè non si sappia, almeno in qualche grado, l'esser suo, la sua natura determinata; e tutto questo è appunto l'essenza della cosa a noi conoscibile. Forse che noi conosciamo la sussistenza della cosa, ma non l'essenza? Che altro è la sussistenza, se non l'*atto* per cui un'essenza sussiste? Se dunque non conosciamo l'essenza, nè pur possiam dire di conoscere la sussistenza, almeno positivamente; e se non conosciam questa, niente sappiamo della cosa.

145. Concludasi che l'essenza delle cose è ciò che si contiene nell'idea loro; e siccome l'idea è quella sola che rende intelligibili le cose, così essa può definirsi *l'essenza intelligibile di una cosa*.

146. L'idea fa l'ufficio di manifestarci la cosa, di rendercela intelligibile; perciò l'idea, considerata in relazione colla realtà o vero colle sue possibili realizzazioni, serve anche di *tipo*, di *modello*, di *esemplare*, a Dio per creare le cose, a noi per immaginarle e imitarle. Dio non avrebbe potuto creare cosa veruna, se non traendone gli esemplari dalla propria intelligenza e attuando le essenze delle cose in lui esistenti; cosicchè le cose reali create hanno la relazione di esemplari verso gli esemplari divini. Egualmente noi non potremmo imitar la natura e nè pur conoscere le cose, se non possedendo prima qualche idea, verso cui le cose abbiano una somiglianza. Avendo l'idea dell'essere, noi possiamo conoscere gli enti reali, i quali non sono che tante attuazioni e individuazioni reali di quell'idea; e l'architetto, il pittore e lo scultore, quando vogliono imitar la natura, ricopiano le idee che si sono formati percependo gli esseri della natura. L'idea dunque da sola ci fa conoscere l'essenza della cosa; mediante poi il senso ci fa conoscere i reali; e mediante l'immaginazione ci dà il potere di ricopiar la natura.

ARTICOLO QUINTO

*L'idea è distinta per natura dal nostro spirito
e da ogni sua operazione.*

147. Questa proposizione è un corollario di quanto finora si è fermato intorno alla natura delle idee. Noi abbiamo dimostrato che l'idea è obiettiva; dunque essa non può confondersi col soggetto che la intuisce, nè con verun atto o funzione del soggetto. Abbiamo dimostrato che l'idea è quella che rende intelligibili le cose;

dunque l'idea non può considerarsi come una modalità del soggetto intelligente. Quello che comunica a un altro ente una virtù, non solo è necessariamente distinto da quell'ente, ma gli è superiore; cosicchè il lume ideale deve dirsi *forma* dell'anima intelligente; e la forma obbiettiva è sempre distinta e superiore all'ente che in sé passivamente la riceve. Abbiamo finalmente dimostrato che l'idea contiene l'essenza conoscibile della cosa; ma nel soggetto intelligente non esiste già l'essenza della cosa, ma semplicemente un'azione, un effetto di essa.

148. Importantissima è questa distinzione tra le idee e il soggetto intelligente. In vero, siccome le idee sono il mezzo del conoscere, sono la verità stessa in quanto è a noi conoscibile; così se mai le idee non fossero che modalità del soggetto senziente o intelligente, ne seguirebbe che le idee sarebbero mutabili infinite contingenti relative, come il soggetto stesso. Perciò anche la verità da noi conosciuta avrebbe tutti questi caratteri difettivi, e così l'uomo non conoscerebbe la verità, la quale di sua natura è eterna immutabile necessaria. Laonde con questa dottrina si rovinerebbe nello scetticismo, rinnovando l'apico errore di Protagora (a) il quale, mentre da un lato accordava l'esistenza della verità assoluta e immutabile, dall'altro negava che l'uomo potesse conoscere altra verità se non mutabile e relativa. Stando la qual dottrina non si darebbe più alcun criterio assoluto di certezza; non si potrebbe dir vera una proposizione, che non si potesse dir vera anche la sua contraria; l'uomo sarebbe condannato a un dubbio perpetuo. Importa dunque assaissimo, che noi ci fermiamo alquanto a dimostrare la distinzione entitativa e sostanziale tra le idee e il nostro spirito, se bene questa distinzione sia già implicitamente dimostrata nelle cose finora discorse.

149. Che l'idea non possa confondersi colla sostanza del nostro spirito, non è prezzo dell'opera che si dimostri, perchè nessuno dirà che l'anima sua si riduca a una mera idea e nè pure a un complesso di idee. Se l'idea è quella che fa conoscere le cose, già si distingue dallo spirito conoscente, come si distingue lo spirito stesso da ogni sua operazione, potendo stare lo spirito senza l'operazione stessa, eccettuata quella dell'esistere. Se non altro però l'operazione non si distingue dall'operante, fuorchè in quella maniera che si distingue un effetto dalla sua causa, o vero il termine e l'atto dal suo principio. Laddove l'idea si distingue dallo spirito come cosa di natura non pur diversa, ma opposto. Ora, egli

(a) Famoso sofista greco nato in Abdera nell'an. 488. in circa av. G. C. e morto per naufragio volgendo l'età sua al 70mo anno. Ragionava ordinariamente con dilemmi, e lasciava lo spirito sospeso in tutte le quistioni; fu accusato di empietà e di ateismo, e quindi, condannato a morte, o secondo altri messo al bando; ma forse il suo ateismo era il non riconoscere la pluralità degli Dei. (G. N.)

è facile il confondere l'idea non già con lo spirito stesso ma con le sue operazioni, prendendola come un sua modalità. Enumeriamo dunque tutte le operazioni e modalità dell'anima umana secondo la loro specie, e facciamo vedere come nessuna di esse possa scambiarsi con l'idea.

150. L'anima umana è sensitiva e intellettiva. Come sensitiva, le sue operazioni passive sono la *sensazione*, la *percezione sensitiva*, e la percezione fantastica o *immagine sensibile*. Come intellettiva, sono la semplice *intuizione*, il *giudizio*, la *percezione intellettiva*.

§ 1. *L'idea si distingue dalla sensazione e percezione sensitiva.*

151. In primo luogo l'idea è distinta e diversissima dalla *sensazione*. Questa non è che una mera modificazione dell'anima sensitiva, mediante la quale si sente un piacere o un dolore corporeo, si sente il proprio corpo, si sentono i corpi esterni che operano su di esso. La sensazione dunque non presenta in sé stessa niente di obiettivo, ma è un modo del subietto senziente, è reale, e non ideale; è limitata agli organi corporei, non già universale. L'idea all'incontro per esempio l'idea di una particolare sensazione, non ha l'esistenza in una sede del corpo, ma è solo presente alla mente; non è la stessa modificazione dell'anima, ma l'intelligibilità o possibilità di essa; benché faccia conoscere il piacere e il dolore e tutto ciò che è proprio della sensazione, pure non è né piacevole né dolorosa: in breve, chi ha senso comune intende essere altra cosa il sentire una modificazione nel proprio sentimento, altra il pensare quella modificazione. Se io tocco con una mano un ferro riscaldato, provo nella mano una sensazione calorosa; ma ove io non faccia che rappresentarmi l'idea di quel ferro, di quel toccamento e della conseguente sensazione, nella mia mano non provo modificazione veruna.

152. Condillac, il quale sostenne che tutte le facoltà dell'anima non sono altro che una *sensazione trasformata*, fece però anch'egli una distinzione tra la sensazione reale e attuale, e l'idea; e volle che questa non fosse se non una *sensazione ricordata*. Benché, a dir vero, è difficile cogliere il vero senso delle parole di Condillac, quando parla delle idee e delle sensazioni. « Ad ogni « scoperta (così egli si esprime) che essa (l'anima) fa, prova che « il proprio di ciascuna sensazione è di farle acquistare una co- « noscenza, sia questa o d'un sentimento che essa giudica tro- « varsi in sé stessa, o di qualche qualità che giudica esistere al « di fuori; in altre parole il proprio di ciascuna sensazione è per « lei ciò che noi appelliamo *idea*; poichè ogni impressione che « dà una conoscenza, è un'idea.

« Se essa considera le sue sensazioni come passate, non le per-

« cepisce se non nella ricordanza che ne conserva, e questa ricordanza è anch' essa un' idea; perchè essa ridona o richiama una conoscenza. Le idee di questa sorta le chiamerò *pure* o *intellettuali*, o semplicemente *idee*, per distinguerle dalle altre che io continuerò a chiamar *sensazioni*. Un' idea intellettuale è dunque la ricordanza di una sensazione » (*Traité des Sensations*, Sec. part., chap. VII, § 28-29).

153. In queste poche parole si contiene tutto lo spirito della filosofia sensistica, la quale trasalta a piè pari tutte le difficoltà della scienza e cade in errori grossolani, mentre ha la pretesa di spiegar tutto con evidenza e facilità. Dal passo allegato non si può sapere cosa intenda Condillac per idea; giacchè se la proprietà delle sensazioni è quella di *far conoscere* le cose, ne consegue che ogni modificazione dell' anima sensitiva è un' idea; la fame la sete il caldo il freddo non saranno già reali, ma ideali, giacchè *il proprio di ogni sensazione è ciò che noi appelliamo idea*. Ma il volgo stesso, un uomo dotato appena di buon senso, trova assurdo il confondere l' idea di queste affezioni sensitive con le reali affezioni. Che se Condillac intese dire solamente che le sensazioni sono quelle che ci fanno conoscere le cose, inquantochè destano la nostra attività cogitativa all' atto del conoscere e ci offrono la materia delle nostre cognizioni, bisognava che si spiegasse chiaramente e ricercasse qual sia il mezzo per cui la mente dalla sensazione passa alla conoscenza della cosa sentita: in allora avrebbe veduto egli stesso, che la sensazione per sé non può dare nessuna cognizione e che perciò essa è affatto distinta dall' idea. Ma qui stava appunto il difficile, e Condillac non sospettò nè pure la difficoltà che gli stava davanti, e decise troppo frettolosamente che l' anima, data una sensazione, non avea bisogno d' altra cosa per *giudicare* di sé e del fuori di sé; decise che il proprio di ogni sensazione è ciò che chiamasi *idea*; anzi con una frase tutta piena di materialismo asserì che *ogni impressione* che dà una conoscenza, è un' *idea*, facendo nascere la conoscenza dalla materiale impressione.

154. E non vale a purgarlo di questi errori la distinzione tra le *idee sensibili*, da lui chiamate *sensazioni*, e le *idee pure* o *intellettuali* che riduce a delle *sensazioni ricordate*. Perchè nè le prime sono idee, non vi essendo idee sensibili ma sì bene idee di cose sensibili; nè le seconde sono vere sensazioni, non dovendosi chiamar tali se non quelle che lo sono realmente, cioè in atto. Qui è maravigliosa la confusione di mente nel filosofo sensista; perchè da prima la ricordanza della sensazione è *anch' essa* un' idea; dunque non lo sarà meno la sensazione attuale; infatti la sensazione ricordata *ridona o richiama una conoscenza*, e questa è la ragione per cui è anch' essa un' idea, cosicchè la vera conoscenza e l' idea è, secondo Condillac, la reale e attuale sensazione. Ma in seguito afferma che la ricordanza della sensazione è un' idea *pura*,

intellettuale, quella a cui conviene puramente e quindi più propriamente il nome di idea. Da questo garbuglio io non saprei raccogliere altro, se non che tanto la sensazione, quanto la sua ricordanza, è un'idea, e che quindi non si dà per Condillac veruna intrinseca differenza tra idea e sensazione.

155. L'errore di Condillac deriva dall'imperfezione dell'analisi ch'egli fece della conoscenza. Egli l'avrebbe evitato, se avesse saputo distinguere tra il conoscere per semplice *intuizione* e il conoscere per *affermazione*. Allorchè noi siamo affetti da reali e attuali sensazioni, noi affermiamo l'esistenza nostra o dei corpi esterni, e l'oggetto del nostro pensiero è un ente reale; ma quando non facciamo che presentarci al pensiero l'idea d'una cosa senza nulla affermare, allora l'oggetto del pensiero è l'*idea pura*.

156. Ma forse che nella prima maniera di conoscere non è inclusa anche l'idea? In tal caso noi non potremmo affermare l'ente reale, perchè senza idea nulla si pensa o si giudica. Dunque anche nella prima cognizione si contiene l'idea; solamente che essa non è dal nostro spirito distinta e riconosciuta, perchè allora il termine del nostro pensiero è l'ente reale in quanto affermato. Nè solamente vi si contiene l'idea, ma questa stessa idea è nè più nè meno della stessa natura, è insomma l'identica idea che si conserva nella nostra memoria, e che poi la reminiscenza ci presenta di nuovo al pensiero separata e astratta dall'affermazione e da tutte le circostanze che la suscitarono.

157. Quello che diciamo della distinzione tra l'idea e la sensazione, vale nè più nè meno anche per la *percezione sensitiva*. Giacchè, quantunque in questa operazione i termini del sentimento siano i corpi esterni o vero il corpo nostro, essa però non contiene verun pensiero dei corpi stessi, ma una mera passività dell'anima nostra. Non monta che il termine del sentimento corporeo sia il corpo nostro subiettivamente percepito, o vero il corpo nostro percepito estrasubbiettivamente, o per ultimo qualche corpo esterno e distinto dal nostro. Intanto è certo che noi anche in questa percezione non facciamo se non ricevere in noi un'affezione passiva; la quale è vero che, se si consideri dalla parte di ciò che in noi la produce, è un'azione, e l'azione suppone la forza agente o sia il corpo; ma per considerarla così conviene prescindere dalla nostra passione, e considerar la causa che la produsse. E tutto questo è opera dell'intendimento, e non già del senso. Perciò altrove (36) l'abbiam chiamata parte *estrasubbiettiva* delle nostre sensazioni e percezione *corporea*, anzichè *dei corpi*.

§ 2. L'idea si distingue dall'immagine sensibile.

158. Più facile è il confondere l'idea coll'*immagine sensibile*, essendo questa tutta interna, e più tosto un'ombra di sensazione che una sensazione reale. Nondimeno un'attenta osservazione trova molti caratteri distintivi tra l'idea e l'immagine.

Bossuet (a) (*De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I) osserva che l'intendimento conosce la natura delle cose, ciò che non può fare l'immaginazione. Quello percepisce le cose in una maniera universale, mentre l'immaginazione non può avere se non delle immagini di cose particolari. « Si dà, per esempio, gran differenza tra immaginare il triangolo e intendere il triangolo. Immaginare il triangolo consiste nel rappresentarsene alcuno di una misura determinata e con una certa grandezza di angoli e di lati; quando l'intenderlo consiste nel conoscerne la natura e sapere in generale che cosa è una figura di tre lati, senza determinare alcuna grandezza nè proporzione particolare. Così quando si pensa un triangolo, l'idea che se ne ha conviene a tutti i triangoli equilateri, isosceli, o altri, di qualunque grandezza o proporzione essi siano; laddove il triangolo in immagine è ristretto a una certa specie di triangolo e ad una grandezza determinata ».

Dal che si vede che il carattere proprio dell'immagine sensibile è la *particolarità*, mentre quello dell'idea è l'*universalità* o *generalità*. Bossuet però non ha veduto che si può benissimo avere un'idea anche pienamente determinata, senza che questa si confonda coll'immagine, se bene con essa sia congiunta intimamente. Allorchè io penso un triangolo a cagion d'esempio equilatero, i cui lati siano di una data grandezza e la cui materia sia essa pure determinata, allora io non ho già l'idea generica di triangolo, ma l'idea specifica di un determinato triangolo da me immaginato: e questa idea è affatto distinta dalla immagine; l'immagine non è che la riproduzione interna di una sensazione già avuta, o vero una composizione di avute sensazioni con cui si forma nella mia sensitività un'immagine determinata; quando l'idea è la possibilità da me pensata che quel triangolo il quale non esiste che in immagine, sussista anche nella realtà. Noi vedremo tra poco che qualsivoglia determinazione nell'idea non scema punto la sua natura universale.

159. Bossuet aggiunge un'altra differenza tra l'immaginazione e l'intendimento, e perciò tra l'immagine e l'idea: « ed è che il pensare s'estende assai più che l'immaginare. Giacchè non si può avere immagine se non di cose corporee e sensibili; all'incontro si possono pensare le cose tanto corporee che spirituali, quelle che sono sensibili e quelle che non lo sono, come Dio e l'anima ». E la ragione si è che questi esseri non hanno nè corpo nè figura nè insomma niente di sensibile. Similmente alle idee cui non cor-

(a) Jacopo Benigno Bossuet vescovo di Meaux, uno de' più celebri difensori della fede cattolica, ed uno de' più gran lumi della chiesa Gallicana nacque a Dijon nel 1627 e chiuse il corso della sua vita a Parigi l'anno 1704. Moltissime sono le sue opere tutte scritte con un' arte, una eloquenza e forza indicibile. In esse si mostra sommo teologo, sommo filosofo, ed uno de' più eloquenti tra cristiani oratori.

(G. N.)

risponde veruna immagine, appartengono quelle di bontà di verità di giustizia e molte altre.

« Mala differenza essenziale tra l'immaginazione e l'intendimento è quella che viene espressa dalla definizione di queste due facoltà, poichè l'intendimento non è altro che la facoltà di conoscere e distinguere il vero dal falso, il che non può esser proprio dell'immaginazione la quale non segue che il senso ».

Conchiudasi che l'immagine è subiettiva, mentre l'idea è obiettiva; l'immagine è particolare e reale, e l'idea è di sua natura universale: l'idea è rappresentativa dell'essenza della cosa, l'immagine non è che una modificazione sensitiva che per sè nulla rappresenta.

160. E perchè la sensazione non è rappresentativa di veruna cosa, e non consiste se non in una modificazione o passività dell'anima: appunto perciò anche la parola *immagine* è impropriamente adoperata per indicare la sensazione internamente riprodotta. Questa parola infatti sembra indicare una certa similitudine e rappresentazione di qualche oggetto, o per lo meno una copia che in qualche modo lo raffigura. Ora il fantasma non differisce dalla sensazione se non in questo che esso non è suscitato da una impressione esterna, e manca del termine estrasubiettivo, se si parla d'una percezione corporea fantastica. Intanto però non esce dalla sfera delle modificazioni sensitive.

§ 3. *L'idea si distingue dal giudizio.*

161. Distinta così l'idea da ogni operazione del subietto senziente, passiamo a vedere come distinguesi altresì da ogni atto e operazione del subietto pensante.

E in primo luogo l'idea si distingue dal giudizio, sia poi questo il primitivo, contenuto nella percezione intellettuale, o vero qualunque altro. Il che è facile a vedersi, appena che si definisca in che consiste il giudizio. Questo è quell'atto col quale si attribuisce un predicato a un subietto; e il predicato essendo sempre una qualche idea generale, è chiaro che al giudizio si richiede l'idea. Se bene però questa sia un elemento necessario del giudizio, non può confondersi con esso; mentre il giudizio è un'affermazione dell'anima, l'idea è ciò che serve per formare questa affermazione; il giudizio è un atto della ragione, l'idea è un oggetto della mente. E tanto vero che l'idea si distingue dal giudizio, che prima di formarlo bisogna possedere una o più idee. Di più; io posso volgere in mente un'idea senza formare verun giudizio nè su di essa nè sulla sussistenza della cosa che essa può rappresentarmi: posso per esempio pensare l'idea d'una montagna d'oro, senza giudicare che esista realmente in natura, essendo anzi persuaso che non esiste. Che se l'idea può esistere in mente separata da ogni giudizio, è chiaro che è cosa da esso diversa.

§ 4. *L'idea si distingue dall'intuizione.*

162. Per ultimo l'idea si distingue anche dall'intuizione della mente, e perciò dal subietto stesso pensante di cui quello è un atto; il che si cava dalla natura medesima del pensiero: Infatti ogni atto del pensiero inchiude necessariamente due termini opposti; uno dalla parte del subietto pensante, il quale è l'atto d'intuizione; e l'altro dalla parte della cosa pensata, che è appunto l'idea. Tolto uno di questi due termini, è tolta la stessa possibilità del pensiero; giacchè un pensiero senza verun obietto, o vero un obietto senza subietto che lo pensi, sono cose ripugnanti e assurde. Posto dunque che non possa esistere alcun pensiero in atto senza il suo obietto, nè l'obietto senza il pensiero, ne segue che l'idea è distinta e di natura opposta al subietto pensante, e che non si può confonderla con esso nè con alcun atto intellettivo senza ammettere un assurdo, qual sarebbe una cognizione senza il suo proprio obietto, e un atto di intuizione senza qualcosa che gli serva di termine.

163. Questo appunto è l'assurdo in cui incorrono coloro che stimano l'idea non essere se non una modificazione dello spirito. Oltrechè costoro vengono a fare subiettiva e mutabile la verità, la quale è di natura ideale, riducendola a una mera modalità di un ente creato e finito; e così rendono impossibile la cognizione.

Giacchè, 1.^o se le idee non sono che *modi* dello spirito, e lo spirito non può niente conoscere se non per mezzo delle idee, ne segue che esso non potrà giammai pensare l'esistenza delle cose diverse da lui, non potrà cioè pensare gli obietti in sè esistenti.

2.^o Dato che l'idea altro non sia che una semplice modalità dello spirito, si domanda se questa modalità è l'essenza stessa della cognizione; il che è facile a capire quanto sia ripugnante, mentre ogni cognizione inchiude due cose, il conoscente e l'obietto conosciuto; il quale obietto se è *reale*, non è *intelligibile* per sè, ma abbisogna dell'idea ond'essere conosciuto; se poi è meramente ideale, deve ancora essere diverso dal subietto conoscente e da ogni sua modificazione, da ogni suo atto; diversamente come potrà avere la natura di vero obietto? come potrà presentare l'essenza della cosa? come non presentare che la possibilità di un essere?

3.^o Dato che l'idea sia una modalità dello spirito, questa per sè medesima non è *intelligibile*, perchè appartenendo a un ente reale, qual è lo spirito, è reale anch'essa e non ideale; quindi abbisogna di un'idea essa pure ond'essere conosciuta. L'idea abbisogna dell'idea per essere conosciuta? non c'è qui un circolo vizioso?

4.^o Finalmente, se l'idea è una modificazione dello spirito, da

che cosa fu ella suscitata? dall' oggetto esterno? Allora essa non è che una sensazione, e noi siamo sensisti. È forse un qualche effetto della sensazione? Siamo sensisti di bel nuovo: l' idea è nell' intelletto e non nella sensitività corporea; e lo spirito, siccome intelligente, non usa di alcun organo corporeo, e dalla sensazione riceve bensì uno stimolo a operare, ma nient' altro. Si dirà finalmente che l'idea è un prodotto dello spirito? Ma come mai lo spirito che è *reale* e che consiste in un *sentimento* potrà produrre ciò che è *ideale intelligibile*, ciò che esclude affatto la forma reale dell'essere?

164. L'errore di coloro che riducono le idee a delle mere modificazioni dello spirito deriva 1.^o dalla difficoltà che s'incontra a distinguere l'atto del pensiero dall'oggetto ideale di quell'atto; 2.^o dal supporre che il nostro spirito nella cognizione non abbia propriamente altro oggetto che la cosa reale e sussistente; 3.^o dal credere che nella percezione delle cose si formi nel nostro spirito come un'impronta, una copia delle cose medesime.

Ora in quanto al primo scoglio, noi l'abbiamo già evitato, dimostrando che non si può dare cognizione veruna, senza un soggetto conoscente da una parte e un oggetto conosciuto dall'altra, almeno un oggetto ideale. Se fosse altrimenti l'oggetto della cognizione non sarebbe che l'atto del conoscente; quindi lo scetticismo.

La seconda supposizione è parimenti assurda e contraria al fatto; giacchè ogniquale volta noi non pensiamo che la semplice idea di qualche cosa, abbiamo senza dubbio una cognizione, benchè solamente ideale; e se cognizione senza oggetto non può darsi, qual sarà allora l'oggetto del nostro pensiero? una realtà? Nessuna affatto; ed è un altro errore non men contrario al fatto quel di coloro i quali sostengono che noi non possiamo pensare un'idea, senza un attuale ed esplicito riferimento di essa a qualche ente reale. Dunque allorchè si pensa una mera idea, l'oggetto del pensiero non è che l'essenza di una cosa in essa contenuta.

La terza opinione poi non può essere più grossolana, giacchè ricade nel sensismo e nel materialismo. Quando noi riceviamo la sensazione di una cosa reale corporea, allora non è affetta la parte intelligente del nostro spirito, ma il solo principio senziente; e quest'affezione non è nè pur essa un'immagine, una forma del corpo esterno, ma una mera nostra passività, dalla quale poi lo spirito passa a giudicare la sussistenza del corpo, pensandolo come una forza, una sostanza avente la proprietà di produrre quella passività medesima. Lo spirito dunque non riceve dal senso che la *materia* della sua cognizione, ma la *forma* gli viene d'altronde.

165. Sono altri che riguardano le nostre idee come tante copie delle idee divine; e le idee divine le hanno per obbiettive; le umane, copie delle divine, per subiettive. Ma questa distinzione non può ammettersi. Da prima si osservi che l'obbiettività è essenziale

a ogni idea, e che quindi le idee subiettive sono ripugnanti perfino nei termini. Giacchè o queste idee subiettive ci servono a pensare le essenze delle cose, e allora dandosi il pensiero deve darsi anche il suo oggetto; o non ci servono a tale scopo, e come possono chiamarsi idee? In secondo luogo con qual criterio possiamo noi discernere queste idee subiettive dalle obiettive? — Da ciò, si dice, che noi ritiriamo la mente dall'oggetto reale e la fissiamo sul nostro spirito.—Ma che ha a fare l'idea coll' oggetto reale? Come si può astrarre l'idea da ciò che non la contiene? L'oggetto reale e concreto non è già l'idea, ma la cosa conosciuta mediante l'idea; e se l'oggetto reale e concreto fosse ideale e fosse, come sostengono, l'idea divina obiettiva in senso assoluto, il panteismo sarebbe inevitabile. Ove poi la mente prescindendo dall'idea per fissarsi sulla mente e osservare ciò che in essa esiste di relativo all'idea, essa non trova altro di subiettivo se non l'atto dell'*intuizione*; atto non solo distinto ma opposto all'idea, mentre l'idea è l'oggetto intuito, e l'intuizione è l'atto con cui si contempla l'idea.

« Il concetto astratto, dice Vincenzo Gioberti (a), non è, come « astratto, che un parto dello spirito, il quale ripiegandosi colla « riflessione sull'intuito che egli ha del concreto, e considerando « esso concreto non in sè stesso, ma nel proprio atto intuitivo, lo « spoglia mentalmente delle proprietà che lo concretizzano, e ne « fa un'astrattezza. L'idea astratta è dunque di sua natura subiet- « tiva, e non esiste fuori del pensante che la possiede ».

Neghiamo che l'idea astratta sia un parto dello spirito; essa è un modo, un elemento, una parte dell'idea specifica, che si contempla come precisa e divisa da tutto il resto. Però se l'idea concreta da cui venne astratta quella parte, era obiettiva, obiettiva del pari è la parte astratta; ciò che vi è di subiettivo non appartiene all'idea, ma all'intuito umano, il quale ora si estende a tutta l'idea, e ora si restringe a fissarne solamente una parte. Vero è che l'idea astratta si può dire in certa qual maniera subiettiva, perchè, quando ha subito l'astrazione, non corrisponde più pienamente e precisamente all'oggetto reale, ma ne presenta soltanto un qualche lato, una qualche qualità. Ma dal momento che essa presenta ancora un'essenza, una parte di essenza, come a cagion d'esempio l'essenza generica di colore di sapore o d'altro, essa ritiene ancora la natura obiettiva. Se poi la riflessione si piega sull'atto intuitivo, allora non coglie alcuna idea, ma l'intuizione dello spirito la quale è distintissima dall'idea; ed ella è cosa impossibile il cogliere il concreto nel proprio atto intuitivo, mentre non vi si può trovare in veruna maniera. Quandanche si volesse ammettere che nello spirito si produce una copia dell'idea, questa

(a) Vincenzo Gioberti torinese, filosofo pur troppo noto a tempi nostri, morto pochi anni sono: le sue opere sono state tutte pros critte dalla Chiesa in *odium auctoris*. (G. N.)

copia non sarebbe al certo una cosa stessa coll'atto intuitivo, non essendo possibile ridurre a una stessa cosa l'intuito e l'intuito.

166. Si dirà che, se l'idea non può sussistere che nella mente, dunque essa è nulla più che un elemento della mente stessa, dunque è subiettiva. Ma questa conseguenza non è legittima. È vero che l'essere ideale ha per sua condizione di trovarsi unito alla mente, come anche la mente non può esistere se non unita al suo oggetto ideale. Ma il non poter due cose esistere separatamente non fa che quelle due cose si confondano insieme o di entrambe se ne formi una sola; ciascuna mantiene la propria natura incommunicabile del tutto con l'altra. Qui si dà analogia con ciò che avviene dell'anima sensitiva: questa non può esistere se non congiunta a un corpo; ma non si dirà per questo che il corpo si confonda con l'anima, nè che il sentimento corporeo sia una proprietà del corpo.

167. Risponderemo altrove ad altre difficoltà. Intanto conchiudendo avvertiamo, non potersi negare l'esistenza obiettiva delle idee per ciò solamente che non è facile il distinguerle da tutto ciò che non è proprio del soggetto. L'idealità è una forma dell'essere distinta affatto dalla realtà, con essa incommunicabile; e non giova il negarne l'esistenza, quando l'osservazione ce la fa distinguere; nè per ciò che una cosa non può percepirsi coi sensi corporei, nè può ridursi a una modificazione dello spirito, si ha buona ragione di negarla e disconoscerla. Noi invece, da quanto abbiain fin qui ragionato, siamo in diritto di inferire che le idee sono distinte dal nostro spirito come si distingue il mezzo di conoscere dal soggetto conoscente.

CAPO SECONDO

Caratteri delle idee.

168. Fin qui abbiain veduto in che consistono le idee. Sono esse le *essenze* medesime delle cose; le quali essenze in quanto si presentano al nostro intelletto, si chiamano *idee*, l'idealità essendo appunto la relazione che l'essere ha verso l'intelletto. Abbiain dato all'idea una diversa appellazione secondo il diverso aspetto sotto il quale si può considerare; e vedemmo che l'idea, fatta astrazione dal rapporto che ha con lo spirito che la contempla, chiamasi *essenza*; se si riguarda nella sua relazione coll' intelletto, chiamasi *idea*; se nella sua opposizione colla mente che la intuisce, *oggetto*; se nella privazione di ripugnanza, *cosa possibile* o *pensabile*; se per ultimo nell' ufficio di far conoscere le cose e servir di norma per immaginarne o produrne di simili, *tipo disegno esemplare modello*. Dove si può osservare che qualunque sia alla fine l'aspetto sotto cui si considera, l'idea è sempre l'*intelligibilità* della cosa.

Così, avendo noi scandagliata la natura delle idee, abbiain in

pari tempo notato molti dei loro caratteri essenziali, quali sono l'*obiettività* la *possibilità* ed altri. Ma qui vogliam fermarci a osservarne altri molti, derivandoli dalla natura stessa delle idee: con che verremo a confermare sempre più la distinzione tanto importante tra le idee e il nostro spirito, e apprenderemo come non solamente le idee hanno una esistenza diversa da quella dello spirito, ma sono di una natura infinitamente più nobile di esso, e meritano assai più il nome di *enti* che non tutte le cose reali create.

169. I caratteri che qui prendiamo a riscontrare come generali e comuni a tutte indistintamente le idee, sono quelli principalmente dell' *universalità* e della *necessità*; dai quali poi ne derivano altri molti, come vedremo.

ARTICOLO PRIMO

Dell'universalità delle idee.

170. Prima d'investigare, se alle idee convenga questo carattere, determiniamo la differenza che passa tra ciò che è *universale*, e ciò che è *particolare* o *singolare*. Si chiama *particolare* tutto ciò che è *proprio* di un ente, per modo che a lui solo appartenga e sia incommunicabile a verun altro; *universale* quello che si riconosce appartenere a tutta indistintamente una classe di enti.

171. Ora, cos'è che noi riconosciamo trovarsi in molti individui? forse la loro realtà e sussistenza? No, perchè ogni individuo, ha una sua propria sostanza incommunicabile. Siano cento statue di getto, tutte composte del medesimo bronzo, tutte tratte dalla medesima forma. Per quanto queste statue siano simili fra loro e non possa distinguersi in esse veruna differenza, chi dirà che la sostanza dell'una sia quella delle altre? che il colore il peso la forma reale dell'una sia propria anche delle altre? In questo caso non sarebbe possibile il distinguer l'una dall'altra; anzi non sarebbero cento statue, ma una sola. Dicasi lo stesso delle cose incorporee: Socrate e Platone sono due subietti intelligenti, ma chi dirà che Platone e Socrate hanno in comune un'anima stessa? Dunque nel mondo degli enti *reali* tutto è *proprio e particolare*, tutto è *individuale*.

172. Che se l'universale è quello che noi riconosciamo trovarsi realizzato in molti individui, e tutto ciò che appartiene all'individuo è sempre particolare, ne segue che l'universalità non è altro se non una *relazione di somiglianza* che molti individui hanno fra loro. Ora una relazione non può essere se non del mondo ideale: dunque l'universalità è un carattere proprio non delle cose sussistenti ma delle idee. Vediamolo meglio.

Non si deve credere che l'idea considerata in sè stessa sia qualcosa d'universale; in sè stessa è un essere incommunicabile, e sin-

golare. Ma siccome l'idea è quella con cui si conoscono le cose, queste non potrebbero conoscersi, se non perchè la nostra mente le riporta all'idea, o sia scopre una relazione di somiglianza tra l'essenza contenuta nell'idea e le cose reali. L'idea, in una parola, è l'intelligibilità della cosa. Ora, da ciò che l'idea è l'intelligibilità o la rappresentazione di una cosa, essa è di necessità universale cioè rappresentativa non di un solo individuo ma di tutti gli individui della medesima specie. In effetto dal momento che un'idea mi rappresenta una cosa, essa me ne può rappresentare anche cento altre con cui queste abbiano relazione; anzi a questa sua forza rappresentativa non si può fissare alcun limite. Dunque l'idea è universale; cosicchè rimanendo essa numericamente una, vale a rappresentarmi tutta una classe di oggetti, per quanto grande ne sia il numero. Così con una sola idea di gelsomino io conosco quanti gelsomini si offrono al mio sguardo.

173. Ho detto che alla forza rappresentativa dell'idea non si può fissare alcun limite; l'idea infatti non è rappresentativa dei soli oggetti reali e sussistenti, ma di tutti i possibili; il che è necessario a notarsi per pieno concetto dell'universalità. E in vero, se una idea non potesse applicarsi se non a un numero limitato di enti reali, essa non sarebbe più universale, ma parteciperebbe della stessa limitazione propria degli enti reali; anzi, cosa assurda, essa acquisterebbe più o meno di estensione, a seconda del numero maggiore o minore di quegli enti medesimi da noi conosciuti e riferiti all'idea. All'incontro l'universalità delle idee consiste nell'« attitudine ch'esse hanno di farci conoscere tutti gl'individui, non solo reali ma anche possibili, di una medesima classe ». Quest'attitudine dipende appunto dal valore rappresentativo delle idee, per cui esse ci servono a conoscere tutti i reali simili e a concepire eziandio i possibili. Infatti ciò che è rappresentativo di una cosa, si estende ad essere rappresentativo di tutte le cose simili a quella, perchè più cose simili a una terza sono simili fra di loro. Le cose non sono simili fra di loro, se non perchè hanno *qualità comuni*: una qualità comune è ciò che c'è d'identico in più subietti; ma siccome nelle cose reali non c'è niente di comune, così questa qualità comune non esiste, come tale, che nella nostra mente. Ma se ella è una cosa sola nella nostra mente, noi però la riferiamo a più subietti determinati e individuati dalle qualità loro proprie e dalla reale loro esistenza, mediante atti diversi del nostro spirito. E siccome noi possiamo pensare altri subietti possibili, oltre i sussistenti, e a questa facoltà di pensare i possibili non si può fissare alcun limite; così una sola idea si estende a rappresentarci non solo i reali, ma anche i possibili; e questo è il carattere dell'universalità proprio di tutte indistintamente le idee, e perciò anche di quelle che si contengono nella percezione intellettuale.

174. Ma ben diverso è il concetto che molti si formano della

universalità delle idee. Pretendono essi che le idee sul primo formarsi siano tutte particolari, e che la mente le generalizzi dopo aver conosciuto molti e molti esseri di una medesima specie; poi, ché confrontando insieme le idee, secondo loro, particolari di molti individui, la mente abbandona il *proprio*, ritenendo solo il *comune*, e così *generalizza*, le idee; cosicchè l'*universalità* delle idee, secondo l'avviso di costoro, dipende da un atto dello spirito, anzichè dalla propria loro natura.

Questa maniera d'intendere la generalizzazione delle idee dipende da una confusione che si fa tra la natura delle idee stesse e lo stato di loro esistenza nello spirito. Le idee tutte quante, così nel primo loro formarsi, come dopo che han subito l'azione della facoltà astrante, dal momento che sono idee, sono anche rappresentative; ed essendo rappresentativo, hanno l'attitudine di rappresentare non un solo o più oggetti, ma tutti i possibili simili a quel primo che fu percepito. Dunque sono sempre universali, e non mai particolari. Che se noi nelle prime percezioni non avvertiamo questa proprietà delle idee, ciò è indifferente alla loro natura, nè esse acquistano quella proprietà soltanto allora che noi ce ne avvediamo mediante la riflessione.

È vero che noi, dopo aver percepito molti obietti, possiamo col l'astrazione abbandonare il *proprio* e ritenere il *comune*, cioè prescindere dalle accidentali differenze che sono negli individui e fissar la mente sulle qualità che si riscontrano in ciascheduno egualmente. Ma con ciò noi veniamo a formarci o delle *specie astratte*, o dei *generi* che sempre sono *astratti*; le quali specie e i quali generi non sono alla fine che diversi *modi* delle idee già universali. In questo caso il *proprio* dei singoli individui non è già una cosa o qualità *particolare* se non in confronto delle altre qualità che dalla nostra mente si considerano come estese a molti altri oggetti. Ma se quelle qualità che si dicono *proprie e particolari* si considerassero in sé stesse, cioè come idee, noi vedremmo che anch'esse sono universali. Confronto l'idea di un pino, di un faggio, di una quercia; astraendo da tutte le qualità per cui queste tre idee si differenziano, mi rimane l'idea generica di albero. Ma forsechè le idee delle loro reciproche differenze sono meno universali della qualità comune a tutte coteste piante? Le qualità del pino non valgono forse a rappresentarmi tutti i pini del mondo? Dunque l'idea di pino non ha niente di particolare, ma è tutta universale. Lo stesso dicasi di qualsiasi altra idea.

175. No, si ripiglierà; l'idea che io mi ho di questo pino che ora percepisco come sussistente, non è universale, perchè non mi rappresenta che questo pino solamente; il qual pino ha delle accidenti così proprie e particolari, che non convengono a verun altro pino. Chi dirà che la grandezza di questo pino, la distribuzione il numero il colore di tutte le sue foglie, dei suoi rami, della sua corteccia e via discorrendo, si ripetano in un altro individuo

precisamente? L'idea dunque contenuta nella percezione dell'individuo è tutta ristretta all'individuo stesso, e perciò è particolare.

Ma si supponga pure un'idea fornita di tutte le possibili determinazioni, di tutti i modi e le accidenze relative a un individuo reale; essa non diventerà per questo particolare giammai. E la ragione di questo si è, che anche quei modi e quelle determinazioni sono ideali, formano una cosa sola con quell'idea. Or bene, cos'è l'idea separata dalla cosa reale e dal giudizio della sussistenza di essa? L'idea pura non è che la *cosa possibile*, una mera rappresentazione la quale, se bene pel giudizio sia applicata a un essere reale, vale però da sé medesima a rappresentarmi tutti gli oggetti possibili, simili a quell'oggetto sussistente; e perciò è universale. Così nell'esempio addotto, l'idea di quel pino individuale e reale non presenta che la possibilità del medesimo; quindi tutti quei modi e quelle accidenze di cui è rivestita, non sono altro che modi e accidenze possibili. Cosa importa, se in natura non sussiste alcun pino perfettamente simile a quello? L'idea mi vale a concepire la possibilità che i modi tutti di quel pino siano indefinitamente ripetuti e realizzati in altri pini; ciò che io non potrei fare, se quell'idea fosse particolare e rappresentativa di solo quel pino individuo. Dunque i modi non scemano niente dell'universalità dell'idea, perchè sono universali anch'essi. Nella percezione di quel pino sussistente il nostro spirito non bada punto all'idea del medesimo; l'idea però in essa percezione contenuta non è meno universale. Perchè, se bene nella suddetta percezione il nostro spirito tenga l'idea nello stato di applicazione a un oggetto particolare e reale, però l'idea non si compenetra, a così dire, coll'atto dello spirito o colla realtà della cosa, ma è già per sé medesima applicabile a innumerevoli oggetti consimili. Il nostro spirito non può nè togliere nè conferire alle idee quella capacità di cui sono fornite. Del resto, se quell'idea fosse particolare, in che modo poi potrebbe diventare universale? Forse mediante un confronto con altre idee, abbandonando il proprio e ritenendo il comune? Ma se tutte le idee sono dapprincipio particolari, dove troveremo il comune che si pretende in esse contenuto? Questa teoria dunque non spiega già la formazione degli *universali*, ma li presuppone e, come dissi, confonde le idee *generali astratte* con la universalità propria di tutte le idee e di tutte le parti o determinazioni delle idee. In breve, tutto ciò che nelle nostre percezioni c'è di reale, quali sono le sensazioni e il giudizio sulla sussistenza della cosa sentita o ricordata, tutto è particolare; tutto ciò invece che c'è d'ideale e d'intelligibile per sé, tutto è universale, e si riconosce dallo spirito appenachè egli prescinde dal giudizio della sussistenza e considera l'oggetto non come reale, ma come possibile solamente. Dunque non ci sono idee *particolari* a rigor di termini, ma *generati* e *universali* solamente.

176. Qui tuttavia a maggiore schiarimento di questa materia gioverà notare la differenza che passa tra l'*universale* il *generale* il *comune* ed il *proprio*. Tutte le idee sono egualmente *universali*, cioè predicabili di tutti i possibili pel loro mezzo pensabili. Ma un'idea può essere pienamente determinata e vestita de' suoi modi specifici anche accidentali; essa allora rappresenta l'*individuo ideale*, e può applicarsi anche a qualche *individuo reale*. Che se ella rigettasse qualcuna delle sue note o accidentali o essenziali, la sua virtù rappresentativa si estenderebbe assai di più, e quindi sarebbe più *generale*; e questa sua generalità aumenterebbe sempre più a misura che venisse spogliata di maggior numero delle sue note. Il generale dunque non è che una specie dell'universale. In ogni idea specifica c'è qualcosa di proprio a lei sola; così le idee di uomo di leone di alloro sono tre idee specifiche, le quali hanno di comune l'idea di corpo organico, e di proprio le differenze essenziali dell'animalità quanto al leone ed all'uomo, e della vegetabilità quanto all'alloro: egualmente il leone e l'uomo hanno di comune l'animalità, ma questo ha di proprio l'intelligenza. Il *comune* dunque è ciò che di uguale e di simile si riscontra in individui di diversa specie; e il *proprio* è quello in cui la natura di una specie si diversifica da quella di un'altra. Siccome però qui si parla sempre di idee e di individui ideali, non già di enti reali; così tanto il generale e il comune, quanto il proprio godono del carattere dell'universalità. Gli antichi numeravano cinque sorte di *universali*: il *genere* la *specie* la *differenza* il *proprio* e l'*accidente*; *uomo* è specie; *animale* è genere rispetto all'uomo; *razionale* è la differenza; il *calore* è il proprio del fuoco; il *colore* è un accidente.

177. Se le idee sono universali, e l'universalità si estende a tutti i possibili, dunque alle idee appartiene, per questo rispetto, l'*infinità*. Giacchè, se bene ripugni l'esistenza di un numero infinito di enti reali, la semplice possibilità invece è infinita, non potendosi porre alcun limite al mero possibile. Per quanto grande infatti possa essere il numero degli enti creati, io posso sempre pensarne un numero maggiore con una stessa idea; e vedo che l'idea non perde nulla del suo valore rappresentativo dall'aggiunta di quegli enti. La impossibilità di porre un limite al valore rappresentativo delle idee costituisce la loro infinità.

178. Il concetto di universalità include quello altresì di *unicità* o *identità numerica*; dimodochè, posto che le idee siano universali, segue che ogni idea è numericamente una e identica, non solo riguardo a tutti gli obbietti possibili della medesima specie, ma una in tutti gli atti del nostro spirito, una per tutti gli uomini, per tutte le intelligenze. Dimostreremo altrove che non si danno più idee per natura separate, ma una sola che presenta diversi modi da cui risultano diverse *specie*; qui prendiamo le idee come sono comunemente intese, e dimostriamo l'unicità di ciascheduna di esse.

179. Dico dunque che, data un'idea di cosa qualunque, essa non si moltiplica già secondo il numero degli uomini che la intuiscano né degli atti coi quali un uomo stesso ripetutamente la intuisce: ma essa è una di numero e sempre la stessa in tutti gli atti e in tutte le menti. Il che deriva dalle cose già dette: perchè se l'idea intanto è universale, inquanto rappresenta tutti i possibili, il valore rappresentativo e già tuttoquanto proprio di quell'idea, cosicchè non può essa dividerlo con altra idea numericamente distinta; altrimenti sarebbe falso il dire che essa rappresenta tutti gli esseri possibili, dall'istante che esiste un'altra idea da quella distinta, dotata della stessa proprietà; e siccome il carattere dell'universalità è identico a quello dell'infinità, esisterebbero nel caso due infiniti, ciò che è assurdo, mentre due esseri della stessa specie e per natura separati sono anche l'un dall'altro indipendenti, l'uno limitante l'altro, e perciò entrambi finiti.

Inoltre; l'idea non presenta che la possibilità della cosa: ora ripugna che esistano due o più possibilità d'una stessa cosa, essendochè la possibilità è infinita e necessaria; e l'infinito e il necessario non può essere molteplice per ciò che si è detto.

Finalmente, dato che di una cosa sola possano esistere più idee, e che le idee di un uomo non siano numericamente identiche con quelle degli altri uomini, si dimanda in che modo potrà un uomo o potranno più uomini usare di quelle idee per pensare un numero qualunque di esseri reali della medesima natura? Forse per mezzo del paragone? Ma il paragone in che modo può eseguirsi, se le cose reali non possono riferirsi tutte quante a una medesima idea? Siano dati da conoscere dieci monete del medesimo conio e valore: in che modo potrò io conoscere che quelle dieci monete son tutte fra loro eguali, se non ho il mezzo di confrontarle? Quale poi dovrà essere questo mezzo, affin di conoscere che sono tutte monete e tutte d'egual valore? Senza dubbio l'idea di quella specie di monete. Ma se noi supponiamo che l'idea di quelle monete non sia una, ma che siano dieci idee, ancora si dimanda in che modo si potrà dire che quelle dieci idee non rappresentano che l'identica specie di monete? Forse confrontandole insieme? Sia; ma il mezzo di confrontarle quale sarà? Forse l'idea di quelle idee? giacchè fino a tanto che io non ho trovato che quelle dieci supposte idee si riferiscono tutte quante a un solo identico tipo, non posso dire che sono eguali. Così per negare l'identità numerica d'ogni idea si è costretti ad ammettere l'identità dell'*idea delle idee*. Il che essendo strano e assurdo, ne segue che ogni idea è numericamente, *una*, mentre i sussistenti che a lei si riferiscono e gli atti con cui la si intuisce possono essere *molti*. All'incontro, se molte fossero anche le idee, riuscirebbe impossibile il paragone, impossibile la cognizione del comune e del generale, impossibile perlin la memoria delle cose, la quale include il riferimento di più percezioni o giudizi formati in diversi tempi intorno a un identico obietto.

180. E non solamente l'idea è sempre unica e identica in una mente sola, ma anche nei diversi uomini che la intuiscono; perchè se sta la sua universalità possibilità infinita, deve stare altresì l'identità numerica per tutte le menti, che ne è una conseguenza. E ciò è anche pienamente conforme al senso comune, mentre ogni uomo di buon senso ammette che la verità è una sola per tutti gli uomini del mondo, e ogni idea, come vedremo in Logica, è una verità; ogni uomo di buon senso ammette che ogni verità matematica, per esempio che due e due fanno quattro, è assolutamente identica e semplicissima in tutti coloro che la pensano, in tutti i tempi, in tutti i luoghi. Se ciò non fosse, riuscirebbe impossibile la comunicazione delle intelligenze, perchè non può spiegarsi per che maniera due menti s' intendano fra loro, se ciò che intende ed esprime una non sia identico con ciò che intende ed esprime l'altra.

Non è così degli esseri intelligenti e degli atti coi quali contemplan le idee; giacchè ogni atto d'intuizione è distinto e separato per legge di successione da ogni altro e nei singoli individui, i quali non possono comunicarsi l'uno all'altro la propria sussistenza e i propri modi. Se io intuisco cento volte la medesima idea, questi cento atti di intuizione sono numericamente distinti: egualmente, se cento uomini intuiscono tutti in un tempo la stessa idea, fanno cento atti distinti e separati; ma l'idea in entrambi i casi è una sola; tutti diranno bensì di pensare la stessa cosa, l'identica idea, ma nessuno dirà che il pensiero dell'uno è identico con quello dell'altro. Pertanto giova tener ben distinto l'atto subiettivo dell'intuizione dall'oggetto intuito; quello è particolare moltiplice numericamente distinto da ogni altro nel medesimo subietto, e molto più nei diversi subietti; quando l'oggetto intuito, non essendo che l'essenza o la possibilità di una cosa, ripugna che possa moltiplicarsi.

ARTICOLO SECONDO

Della necessità delle idee.

181. Vedemmo che tutte le idee, e ogni parte o elemento di idea è di sua natura universale, e perciò infinita una identica. Passiamo adesso a meditare un altro carattere proprio di ciascun'idea, quello della *necessità*, da cui vedremo scaturire altri e altri caratteri, come tante conseguenze di quel primo.

182. *Necessario* è ciò la cui non-esistenza inchiude assoluta ripugnanza, e che perciò non può pensarsi; *contingente* è ciò che può pensarsi come non esistente, senza che ne venga alcun assurdo. Il necessario dunque è quello che ha in sè la ragione della propria esistenza; il contingente invece è quello che non l'ha in sè, ma in altra cosa dalla quale non deriva necessariamente, ma solo

si concepisce poter derivare o vero essere derivata realmente, se realmente esista. Sicuramente dall'istante che si concepisce esistere una cosa, non può pensarsi che al tempo stesso non esista, perchè la simultaneità dell'esistenza e della non-esistenza di una cosa involge contraddizione. Ma dachè non ripugna l'ipotetica esistenza o non-esistenza di una cosa, già si può pensare che non ha una necessità di esistere, mentre o non esiste, o può pensarsi anche come non esistente o soggetta all'annichilamento.

183. Ciò posto, le idee tutte, non presentando che la semplice possibilità delle cose, non sono contingenti ma necessarie. In vero, ciò che si concepisce come possibile ripugna che possa pensarsi come impossibile; dunque non può pensarsi come non esistente. Ma la necessità è appunto il carattere di ciò che non può pensarsi come non esistente: dunque le idee sono necessarie. Tanto è necessario il possibile, che esso non dipende nè pure dalla volontà creatrice di Dio. Il Creatore poteva non creare il mondo che ora sussiste; poteva crearne altri, seguendo la sua libertà e sapienza; ma egli non poteva far sì che esistesse come possibile una cosa impossibile; e volendo creare dovette pur realizzare i possibili già esistenti nelle sue idee. E noi pure, pensando gli esseri che sussistono per l'atto creativo, diciamo bensì che dal momento che Dio li ha voluti creare dovevano necessariamente esistere; ma vedendo che non ripugna il pensiero della non-esistenza di questo o di quell'essere o anche di tutto il mondo, concludiamo che il mondo e gli esseri in lui contenuti non hanno che un'esistenza contingente, la quale si può riguardare come necessaria non assolutamente, ma *a posteriori* per l'atto libero del Creatore; quando invece pensiamo la sola idea delle cose mondiali, che è nient'altro se non la loro possibilità, non possiamo pensarla come non esistente; mentre allora le cose sarebbero impossibili, e mai non avrebbero potuto esistere, perchè mai non avrebbero potuto diventar possibili.

184. Se le idee sono necessarie, dunque anche *eterne*. Infatti se le idee sono i possibili, e il possibile è intrinsecamente necessario ripugna che abbia avuto principio o possa aver fine: dunque è eterno.

185. Se le idee sono eterne, sono per ciò stesso *indipendenti dalle cose che manifestano*. Infatti, le cose contingenti manifestate dalle idee non avrebbero potuto *sussistere*, se prima non fossero state *possibili*; dunque il possibile precede per natura il sussistente creato; e perciò il sussistente dipende bensì dal possibile, ma non viceversa; il possibile esisterebbe, quandanche nulla sussistesse nell'ordine delle realtà finite.

186. Dico nell'ordine delle realtà finite, perchè ove si parlasse della sussistenza di Dio, siccome questa è identica colla sua essenza, così non può pensarsi come non esistente. Iddio è tutt'insieme ideale e reale, e non si dà alcuna idea rappresentativa di

Dio, mentre Dio non è rappresentabile che da sè stesso. Il che è provato anche da questo, che il possibile non è che il pensabile; ma non vi può essere pensabile senza che da qualche mente sia pensato, perchè il pensabile o ideale ha per sua essenziale condizione di trovarsi in qualche mente; e la mente che pensa il possibile non può concepirsi come possibile anch'essa, ma deve concepirsi come reale; altrimenti c'è petizione di principio. Dunque se esiste il possibile, e il possibile è eterno, deve esistere anche un essere reale e intelligente necessario eterno come il possibile da lui pensato. Anzi, le idee stesse sono divine, sono una *divina appartenenza*; e perciò in Dio esse non si distinguono realmente dalla divina essenza, mentre Dio è l'essere completo e semplicissimo. Che se le idee si chiamano enti possibili, ciò non vuol dire che siano idee possibili, ma che ci presentano la non ripugnanza logica della sussistenza finita, come abbiamo già dichiarato.

In Dio dunque l'essenza è identica colla sua sussistenza; ma riguardo alle cose finite e contingenti, la loro natura e sussistenza non è identica colla loro essenza o possibilità; e perciò per poter sussistere, bisogna che prima siano possibili, diversamente il Creatore non avrebbe avuto il tipo da realizzare, e perciò non avrebbero mai potuto esistere. Dunque le idee precedono la realtà finita, non dipendono da essa.

187. Se le idee sono necessarie ed eterne, dunque sono anche *immutabili*. Il concetto di ente immutabile è il concetto di cosa che non può mancare di esistere nè può subire vicenda o mutazione di sorta; concetto che non vuol essere confuso con quello di qualsivoglia stabilità o *permanenza*, di cui una cosa per avventura potrebbe godere, ma che però non le compete necessariamente. La immutabilità nel senso vero e assoluto esclude non solo la diversità de' modi successivi, ma ben anche la contingenza. Se un essere può cessare di esistere, se bene fintanto ch'egli esiste non possa mutarsi, già per questo solo non è più immutabile, mentre non vi può essere mutazione maggiore di quella della distruzione e dell'annullamento. Le cose create rimangono sempre, perchè nulla si distrugge di ciò che è creato, se bene assuma diverse forme; non per questo si dicono immutabili, mentre per la stessa ragione che furono create, possono essere annientate. Perciò un ente è immutabile solamente quando in lui non solo non avviene mutazione di fatto, ma quando la mutazione non è in lui nè pur possibile: un ente dunque è *immutabile* solo quando è *necessario* quando è assurdo il pensare che cessi di essere, o di esser tale quale egli è.

188. Le idee sono appunto necessarie; dunque resta dimostrato che sono altresì immutabili, non potendo pensarsi che non siano o che cessino di essere quel che sono, perdendo o acquistando della loro entità, insomma *mutandosi*. Se le idee sono necessarie, è assurdo pensar di loro alcun passaggio da uno stato in un al-

tro: giacchè il primo loro stato apparirebbe non necessario, dacehè è cessato; e il secondo pure, dacehè ebbe principio e può aver fine. In breve: le idee non essendo che le cose possibili, e il possibile non essendo soggetto alle leggi del tempo nè dello spazio, rimane che siano immutabili.

189. E siccome niente si dà di necessario eterno immutabile, che non sia Dio o una divina appartenenza; perciò se alle idee competono i caratteri succennati, ne segue che esse sono *divine*. Guardiamoci bene dal dire che le idee sono Dio stesso, mentre Dio non è un essere meramente *ideale*, ma è altresì *reale* e *morale*, cioè è l'essere completo, la somma sussistenza e bontà; quando le idee sono mere possibilità delle cose. Perciò invece di chiamarle Dio, le diciamo *divine appartenenze*.

ARTICOLO TERZO

Obiezioni e risposte.

190. Tutte poi le difficoltà che si possono fare a danno dei divini caratteri delle idee, si dileguano facilmente colla sola distinzione tra il subietto e l'obietto, tra l'intelligente e l'intelligibile, tra l'intuizione e l'idea intuita. Vediamolo brevemente.

191. Come mai, si dirà, possono essere necessarie ed eterne le nostre idee, se il subietto di cui sono proprie è contingente e temporaneo?

Distinguiamo tra la nostra intuizione e le cose intelligibili, e vedremo svanire questa difficoltà. Che ripugnanza può esserci a pensare che le idee siano sussistite in Dio ab eterno, e che a noi non siano partecipate che nel tempo? L'esistenza di una cosa dipende forse dalla conoscenza che noi ne abbiamo? Una cosa diventa ella possibile e intelligibile solo al momento che noi la pensiamo? Anzi noi la pensiamo solo per ciò che essa anche prima era pensabile e possibile. Tutte le idee sono altrettanti esemplari, altrettante verità delle cose che sono che furono che saranno o che potrebbero essere. Ora l'esistenza di una verità dipende forse da noi? non è sempre esistita? ha essa bisogno che alcuno degli esseri finiti la conosca? Non già; essa non ha bisogno che di trovarsi in una mente eterna al pari di lei. Il che è anche conforme al senso comune, mentre ogni uomo che viene in conoscenza di qualche verità, non dice di averla prodotta, formata, fatta esistere; ma sì di averla scoperta, conosciuta veduta.

192. Ci sono alcuni (La *Civiltà* (a) *cattolica*) che intendono l'eternità e la necessità delle idee in un senso affatto vano ed illusorio. Le essenze, essi dicono, delle cose si contemplan come

(a) Foglio periodico compilato a Roma da molti padri della Compagnia di Gesù tra quali havvi il P. Liberatore. (G. N.)

necessarie ed eterne, in quanto prescindono dall'esistenza, e si riducono per l'astrazione allo stato di mera possibilità, o sia non ripugnanza obbiettiva ed interna. Ond'è che la loro eternità, a differenza di quella dell'essere divino che è positiva, consiste in una negazione, perchè essa prescinde dal tempo; ed è naturale che prescinda dal tempo ciò che si concepisce per astrazione dall'esistenza. La quiddità concepita in astratto non dice questa o quella durata, ma ne prescinde.

Costoro non vedono che il carattere di eternità, egualmente che quello di necessità, d'infinità, d'immutabilità e simili, non sono niente di positivo nè nelle idee nè in Dio. Questi caratteri non esprimono se non la negazione o esclusione del tempo, della mutabilità, dei limiti, del molteplice, e così via.

Altro errore di costoro è quello di far nascere nelle idee questi caratteri dall'atto dell'astrazione che prescinde dall'esistenza o sia dalla realtà delle cose. Quasi che l'idea non prescinda dalla realtà per sua natura! Percepisco coll'intelletto un uomo reale: in questa percezione si contiene l'essenza o idea di uomo. Io posso prescindere dall'esistenza dell'uomo reale, cioè posso mentalmente separare l'idea che me lo rappresenta e fa conoscere, dal giudizio con cui lo affermo sussistente. Cosa mi resta in mente? L'idea o essenza dell'uomo. Questa idea ha forse cangiato natura per questa mia separazione? No, essa è l'identica idea di prima; il mio pensiero che l'ha distinta dall'oggetto reale, contemplandola in sé stessa, trova che la sua natura è tale che non soggiace alla legge del tempo. E perchè? Perchè la mera idea non ha niente di comune col reale contingente e temporaneo, e, presentando la mera possibilità di esso, è per questo appunto eterna nè più nè meno di Dio, mentre ripugna che la possibilità abbia avuto principio o possa aver fine, in altre parole che soggiaccia al tempo. Dicendosi che l'idea prescinde dal tempo perchè si considera per astrazione dall'esistenza, si dà per supposto che prima di questa astrazione l'idea che si contiene nella percezione di un reale soggiaccia al tempo come il reale stesso. Ma questo non è soltanto erroneo; è contrario al senso comune. L'idea non è la cosa reale, non ha con essa niente di comune nè prima nè dopo l'astrazione; essa è il tipo della cosa, e non sarebbe tipo, se non fosse affatto indipendente da essa. Questa può esistere nel tempo, anzi non può fare di meno di esistere nel tempo. Quella invece esiste bensì in qualche mente, perchè la sua natura è quella di essere pensata, ma in quanto al suo essere non ha una durata successiva.

Codesta essenza (o idea), dicono gli avversari, non dice se non la capacità di potersi associare a qualsivoglia durata, senza determinazione di limite in particolare. Ma il male si è che non sono le essenze che si associno a questa o quella durata, ma sono le realtà finite che possono associarsi o non associarsi alle idee.

Le idee, sia che esistano o non esistano i reali, hanno una loro esistenza assoluta. D'altra parte le essenze delle cose è certo che esistono in Dio e che Dio se ne serve come di ragioni o esemplari per creare le cose. Sono dunque eterne nel senso, anzi nell'unico senso che può avere questa parola. Benché poi esistano in noi in un modo conforme alla nostra limitazione, non si possono tuttavia spogliare di questo loro carattere essenziale. Dunque anche le idee nostre, posto che non riferiscono se non la possibilità o pensabilità delle cose, sono eterne nè più nè meno dell'essere divino; prescindono essenzialmente da ogni durata particolare, perché presentano tutte le durate possibili o sia la possibilità di qualsivoglia durata. D'altra parte le idee non sono già eterne, perché prescindono da ogni durata particolare, ma bensì perché esse stesse durano senza successione, sono sempre state e sempre saranno, ripugna che abbiano avuto cominciamento o possano cessare di esistere, non essendo esse che l'essere intelligibile o sia privo di ripugnanza. Se poi si ripiglia che questa non ripugnanza è logica e però relativa alla nostra mente, noi soggiungiamo che, se l'idea o essenza non è qualcosa anche in sé stessa, prescindendo dalla nostra mente, svanisce anche il concetto di non ripugnanza logica. Dunque ciò che non ripugna a pensarsi per noi, è sempre stato pensabile in sé; e non potrebbe essere sempre stato pensabile, se non fosse sempre stato pensato da qualche mente, cioè da una mente eterna al pari del pensabile.

193. Quanto all'altro carattere, quello della necessità, costoro lo intendono in un senso assai singolare. La necessità delle essenze, dicono, non altro importa che l'assoluta esclusione dell'opposto dal proprio concetto. L'animale non può essere non animale; il vivente non può esser privo di vita; il quadrilatero non può non aver quattro lati.

Intesa in questo senso la necessità delle idee non può essere se non ridicola. Chi non sa che una cosa non può esserne un'altra? Quando noi diciamo che alle idee o essenze delle cose appartiene il carattere della necessità, non intendiamo già dire che l'essenza di una cosa non può cessare di essere l'essenza di quella cosa; intendiamo dire che, siccome l'idea non è che la cosa *possibile*, e la possibilità non può non essere, perciò l'idea è necessaria, cioè non può non essere. Il contingente non è necessario, perché si può pensare che non sia senza che ciò involga contraddizione; ma che l'essenza, il tipo ideale, la possibilità di una cosa non sia o possa non essere ciò involge contraddizione. Dunque ogni idea ha una sua propria esistenza che ripugna a pensar che non sia, e perciò è logicamente necessaria.

Sì, ripigliano gli avversari, questa necessità è conseguente immutabilità è logica: non è dunque reale, ma ideale, essendo ideale, l'ordine in cui si avvera, cioè un ordine che risulta dall'azione della mente.

L'ordine ideale risulta dall'azione dalla mente? Come? Non è forse tutto l'opposto? Non è invece dall'ordine ideale che risulta l'azione della mente? È la mente che crea le idee, o sono le idee quelle che rendono possibile l'azione della mente, anzi l'esistenza medesima della mente? Questo deplorabile subiettivismo che ora si tenta di insinuare nelle menti, scalza i fondamenti della verità e della certezza. Le idee sono e gli oggetti immediati della mente, e le regole immutabili e necessarie del pensiero, e i tipi eterni delle cose. Costoro invece pretendono che l'ordine ideale sia un risultato della nostra mente finita, mutabile, contingentel Pretendono che per l'azione della mente che separa o astrae l'idea dalla sussistenza, della cosa, l'idea acquisti una necessità che prima non aveva, un'eternità che non le era propria, e che potrà quindi perdere tutte le volte ch'essa idea sarà dalla mente associata a qualche realtà temporanea e contingentel Da vero che questi portenti sono affatto incredibili, poichè su le essenze delle cose la mente non può avere altra azione che quella d'intuirle passivamente, e tutt'al più di passare da un'intuizione a un'altra, di confrontarle, analizzarle, e fare intorno alle stesse varî giudizi.

194. Se non che costoro si fanno incontro anche a questa difficoltà, e negano che l'ordine ideale sia composto d'elementi creati dalla mente o comunicati da qualche forma in lei inerente. L'essenza che la mente contempla, essi dicono; non è fattura della mente. Cosa intendono dunque per quest'ordine ideale che soggiace all'azione della mente? Quest'ordine essi lo chiamano ideale, perchè non è proprio di quell'essenza in quanto al suo essere fisico considerato in sè stesso. Ma l'essere fisico dell'essenza cos'è? È il reale, il quale non entra punto nell'essenza. Ora, che costoro chiamino ideale l'ideale, e non il reale, ci pare troppo ragionevole!

195. Non è proprio, dicono, di quell'essenza in quanto al suo essere fisico, ma bensì in quanto quel medesimo essere (*forse il reale?*) per l'astrazione della mente diventa intelligibile e capace di terminare l'idea.

Qui è adombrata la dottrina scolastica che le cose diventano intelligibili per l'astrazione della mente dai fantasmi. Prescindendo però da questa dottrina inteso da molti falsamente, noi dimandiamo: quest'ordine ideale non è forse lo stesso intelligibile? Non è la pura essenza delle cose contemplata dalla mente? E questa essenza non dite voi stessi che *non è fattura dell'anima*? di chi dunque sarà fattura? di nessuno: la pura essenza o idea di una cosa è la mera possibilità logica di essa; e questa è eterna, necessaria, immutabile, non per un riverbero di questi caratteri delle idee divine, ma per sè stessa, perchè la logica possibilità non è nè creata nè creabile nè distruttibile. La nostra mente non può far altro che pensarla, quando le venga partecipata in quel modo e grado che le è partecipabile.

196. In breve: la eternità e necessità delle idee, quantunque sia logica o ideale, non differisce tuttavia da quella che è propria dell'essere divino. Infatti Dio è eterno, perchè ripugna il pensare che abbia una durata successiva o finita; le idee sono eterne, perchè sono la possibilità logica, e questa pure ripugna che abbia cominciato ad esistere o possa avere una durata finita. Dio è necessario, perchè ripugna il pensarne la non esistenza, essendo l'essere a sé: le idee sono necessarie, perchè il possibile è possibile per sé, non può non esser possibile, ed esiste originariamente in Dio. Lo stesso dicasi del carattere d'immutabilità.

197. Allorché poi si dice che l'eternità e necessità delle essenze è logica, e non reale, qual'è quella di Dio, bisogna guardarsi da un equivoco. Se per *non reale* s'intende che non esiste in sé stessa, cioè che le idee non sono eterne e necessarie in sé, ma solo rispetto alla nostra mente, s'intende cosa al tutto falsa. Se poi con questa espressione si vuol escludere soltanto quella forma dell'essere che dicesi *reale*, quasi contraposto a *ideale*, questa distinzione è affatto inutile, giacché è chiaro che le idee non sono realtà o sussistenze, ma sono l'essere in quanto è pensabile. D'altra parte la eternità e necessità dell'essere divino è non solo reale, ma anche ideale, perchè Dio è l'essere assoluto è completo sotto entrambe queste forme. In somma: le essenze pure delle cose sono le idee delle cose; le essenze pure sono eterne e necessarie; dunque lo sono per conseguenza anche le idee.

198. Contro l'indipendenza delle idee dalle cose sussistenti e dal nostro pensiero, si può obiettare che noi non abbiamo veruna idea determinata se non di cose sussistenti; prima che queste esistano e non siano da noi percepite col senso, noi non possiamo conoscerle per idea. Di più, se non ci fossero le menti umane, né pur le idee umane ci sarebbero. Dunque le nostre idee dipendono dalle cose reali e da noi stessi.

Qui bisogna distinguere la dipendenza d'*origine* dalla dipendenza di *natura*. Le idee essendo eterne, non hanno veruna origine nel tempo; e perciò, guardata nella loro natura, esse non dipendono dalle cose limitate e finite. Ma ove noi ci facciamo a scandagliare come e quando esse vengano a comunicare colla nostra mente, vediamo che ciò ha luogo soltanto allora che le cose reali si sono da noi percepite coi sensi; cosicchè le sensazioni sono per noi e materia e condizione necessaria delle nostre cognizioni sperimentali. Ricevute le sensazioni, si è formata in noi l'idea della cosa sentita. Ma forsechè quell'idea ha cominciato soltanto allora ad esistere? No, perchè essendo essa la possibilità della cosa, esisteva anche prima che noi l'avessimo. Dunque la sua esistenza non dipendeva né da noi né dalle cose fuori di noi; ma essa non poteva esistere nella nostra mente, se noi non avessimo avuto quelle sensazioni. Che dobbiamo inferirne? Questo solo che dalle cose finite e dalla loro azione sopra di noi dipen-

dono, non già le idee per sè, ma più tosto le nostre intuizioni, gli atti con cui veniamo a pensarle.

199. Contro l'immutabilità delle idee si può argomentare così: Se le nostre idee fossero immutabili, ne seguirebbe che tutti indistintamente gli uomini conoscerebbero le cose in un medesimo grado, le vedrebbero sempre sotto il medesimo aspetto, non vi sarebbe più nessun errore sull'esistenza delle cose, nessun disparere fra gli uomini, quando il fatto ci attesta tutto il contrario. E quante volte diciamo noi stessi di aver mutale corrette modificate sopresse compiute rifatte le nostre idee? Esse dunque sono manifestamente mutabili.

Rispondo primieramente che il non avere tutti gli uomini la stessa e precisa idea d'una cosa non dipende dalla mutabilità dell'idea, ma più tosto dall'imperfezione e confusione delle menti che le intuiscono, e tante volte anche dal modo imperfetto e difettoso delle percezioni sensitive. L'idea di una cosa è per sè immutabile, ma i diversi uomini che la concepiscono possono concepirla malamente, o uendola con altra idea con cui non ha una vera relazione, o vero spogliandola di qualche parte che le appartiene. Ma che perciò? Potrebbe egli dirsi che le idee delle cose non sono identiche a sè medesime, ma variano secondo il variare delle opinioni? Allora nessuna verità potrebbe star salda, e vi sarebbero delle verità contraddittorie e ripugnanti, perchè sarebbe sempre vero tutto ciò che si pensa, ancorchè ciò che pensa un uomo fosse opposto a ciò che è pensato da un' altro. Che se ciò è assurdo, dunque è vero che la mutabilità non è delle idee, ma delle menti umane che le concepiscono or bene or male, ora più ora meno perfettamente. Quando poi diciamo di avere cambiate e corrette le nostre idee, è come se dicessimo di aver rifatto e corretto gli atti del nostro intendimento, i nostri giudizi e le nostre intuizioni; quella espressione sarebbe falsa, anzi ridicola, qualora intendessimo significare che noi abbiamo riformate le idee come sono in sè, le essenze delle cose. I nostri giudizi, questi si van soggetti a mutazione, perchè noi possiamo unire dei predicati a dei soggetti tra i quali non si dà convenienza; possiamo vedere tutta quanta l'essenza di una cosa o solo una parte; possiamo confondere insieme l'essenza di una cosa con quella di un' altra; dal che ne nasce sempre una sintesi falsa, il cui obietto cioè la cui idea non è un' idea sola ma sono più, o non è un'idea piena e completa. Accorgendoci poi dell'errore, cosa facciamo noi allora? riformiamo forse le idee? Non già, ma più tosto i nostri giudizi, le nostre sintesi, e non già i loro elementi che sono le idee; e così veniamo a conoscere e contemplare la schietta verità. Avendo per esempio l'idea di animale e l'idea d'intelligenza, noi dal vedere che le bestie producono dei movimenti ben ordinati congiungiamo quelle due idee, dando l'intelligenza per predicato al soggetto con cui non ha convenienza; del qual errore fatti poi ac-

corti, separiamo mentalmente ciò che prima avevamo congiunto. Ma con questa separazione o colla sintesi che prima abbiām fatto, abbiām noi forse indotta veruna mutazione nelle idee? Mai no; l'idea di intelligenza è ancora quella di prima, e così anche l'idea di animale; entrambe vere, entrambe eterne e immutabili: ciò che abbiām riformato fu il nostro giudizio e la nostra sintesi; e il senso comune per esprimersi brevemente dice di aver riformato e corrette le idee stesse. Acconciamente santo Agostino sentenza che gli uomini conoscono or più or meno la verità; ma questa, sempre identica a sè stessa e immutabile, nè cresce nè vien meno giammai (a).

200. Contro l'universalità delle idee, oltre alle altre difficoltà che abbiām già sciolte, si può dire che, se le idee rappresentano tutti i possibili, dunque ogni idea lungi dall'essere universale, è anzi il complesso di tutti i possibili particolari e individuali.

I possibili infiniti non si contengono nell'idea distintamente, ma d'una maniera indistinta; cioè ogni idea presenta la possibilità di qualche cosa, e la mente umana che già conosce l'esistenza di qualche individuo reale, riporta questo individuo alla sua idea e trova che quell'individuo non realizza tutta la possibilità; cosicchè vede che nell'idea si contiene la possibilità di altri individui eguali; anzi vede che questa possibilità non potrebbe mai esaurirsi, per quanti individui reali sussistessero: e da ciò assorge alla infinita estensione della possibilità. Questa pertanto rimane sempre numericamente una, mentre gli individui che possono pensarsi come atti a sussistere, sono innumerevoli. Or dunque la mente umana distingue i possibili a sè stessa per mezzo di atti distinti del pensiero, ideando e immaginando che quell'*unica* possibilità che giace nell'idea, riceva delle realizzazioni individuali numericamente distinte, o sia si realizzi in tanti individui eguali. E questo che l'uomo fa coll'aiuto dell'immaginazione e colla successione degli atti del suo pensiero, l'iddio lo fa col decreto creativo di sua volontà, riguardo però a quei soli individui che vuol creare. L'idea dunque non è il complesso dei possibili distinti, ma, rimanendo unica, presta il mezzo alla mente per pensare i possibili distinti fra loro; i quali venendo tutti pensati con una sola idea, resta provato che questa è universale.

CAPO TERZO.

Classificazione delle idee.

201. Essendo diverso il grado e diversi gli aspetti sotto i quali

(a) *Mentes nostrae aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate; at ipsa in se manens nec proficit nec deficit.* S. Aug. De Lib. arb.

la mente umana contempla le essenze delle cose, noi a buon diritto facciamo diverse classi di idee. Le nostre idee si possono considerare in due tempi differenti, cioè in quello nel quale si presentano per la prima volta al nostro intelletto, e in quello che sussegue alle operazioni delle facoltà di riflettere astrarre e ricomporre. Nel primo le idee coesistono nel nostro spirito insieme alla percezione delle cose reali; nel secondo esistono isolate da ogni elemento eterogeneo, nello stato di *mere idee*; e sono queste e non le altre che noi prendiamo ad esaminare.

Ancora, le mere idee o sia separate dalla reale percezione possono avere tutto ciò che avevano in sé prima che si separassero realmente, cioè tutte le determinazioni proprie dell'ente già percepito; e possono invece avere già subito l'operazione della facoltà astrante, rigettando più o meno di quelle determinazioni, o vero anche vestendo non solamente quelle determinazioni, di quel tal essere, ma virtualmente tutte quelle che sonosi riconosciute in tanti altri individui della stessa classe.

In terzo luogo noi possiamo congiungere delle idee con altre idee e formarne una sola.

Ora, tutte queste maniere di idee si riducono alle idee *specifiche, generiche, complesse*. Noi tratteremo di ciascuna classe in particolare. Siccome poi alcuna volta le idee non ci rappresentano i modi degli esseri che ci fanno conoscere, ma soltanto qualche loro analogia con ciò che già conosciamo; così noi faremo un'altra classe di idee, distinguendole in *positive* e *negative*. Finalmente essendo chiaro che noi conosciamo le cose in un grado imperfettissimo, quando invece Dio le conosce perfettamente; indicheremo la differenza che passa tra le idee *umane* e le idee *divine*.

ARTICOLO PRIMO

Idee specifiche.

202. La *specie* è « l'idea che contiene l'essenza propria dell'individuo », cioè tutte quelle determinazioni che rappresentano un ente reale e sussistente.

203. Ogni ente reale e sussistente è un *individuo*. Bisogna però distinguere l'individuo stesso sussistente dal *concetto* o dall'*idea di individuo*, che risponde in particolare a un ente reale; questa idea non sarebbe che un *modo* dell'idea specifica stessa.

204. Un individuo non potrebbe sussistere se non avesse tutto ciò che è necessario alla sua sussistenza; e questa cosa necessaria, in quanto è intelligibile, costituisce l'essenza sua propria. Ecco perchè abbiain detto che l'*idea specifica* contiene l'essenza propria degli individui. Un individuo sussistente che non ha in sé

quello che gli è essenziale, è una contraddizione; e perciò non può pensarsi. Dunque per concepire un individuo si richiede un'idea che contenga almeno la natura essenziale e necessaria del medesimo; e questa è l'idea specifica.

205. Per intendere questa dottrina, si distingue tra la *sussistenza* di un essere e la sua *perfezione*. L'essere di una cosa nella sua realtà è il *primo atto* della medesima, atto immanente e immutabile, tolto il quale l'essere non sarebbe più. Questo atto primo ne produce de' *secondi* che a quel primo conseguono e che costituiscono le sue *perfezioni*; e queste non consistono in altro se non in alcune *qualità*, in alcuni *modi* dell'essere stesso reale; modi e qualità che non sono già tutte e sempre e necessariamente comprese in quell'atto primo della sussistenza, ma possono talora mancare, ed essendo necessario che ce ne siano alcune, non è però necessario che ci siano queste, anziché quelle. Un corpo può avere un odore, e anche nessuno, perciò questa qualità non è così necessaria all'essenza del corpo, che questo non possa andarne privo. Il colore è bensì necessario che ci sia; ma non è perciò necessario che quel colore sia l'azzurro, anziché il rosso, il giallo o altro. E parimenti può avere una forma più tosto che un'altra; può essere di una grandezza, anziché di un'altra. Perciò tutti questi suoi modi, queste qualità non costituiscono l'essenza propria del corpo, perchè altrimenti sarebbero eguali in tutti e costanti. Così se io penso un uomo, basta che pensi ciò che entra nella sua stessa definizione, cioè un subietto animale e intellettivo; poichè a questo si stende l'atto primo onde l'uomo sussiste; e non è necessario che io lo pensi fornito di altre determinazioni, perchè queste o non sono necessarie, o vero se lo sono, prese in genere, già sono comprese nella stessa definizione. Posti questi principi, è chiaro che le cose necessarie alla perfezione di un ente e non alla sua esistenza, non sono nè pur necessarie alla concezione che di lui possiamo avere; basta che noi pensiamo tutto ciò che è necessario alla sua sussistenza. E quell'idea che ce la esprime è appunto l' *idea specifica* di quell'ente.

206. Ma d'idee specifiche se ne danno diverse. Veramente le idee, quali esistono in Dio, sono tutte perfette e complete; ma noi consideriamo adesso le idee quali sono in noi, secondo que' modi che esse hanno per la maniera e per l'ordine con cui noi le veniamo concependo. Ora sotto questo rispetto si può distinguere 1.^o l'idea *specifica piena* ma *imperfetta*; 2.^o l'idea *specifica astratta*; 3.^o l'idea *specifica completa*.

207. Chiamo idea *specifica piena e imperfetta* ogni idea contenuta nella percezione intellettiva. Quando noi percepiamo un reale, non percepiamo solamente la sua essenza specifica rispondente a ciò che è necessario per pensare la sussistenza di quell'ente; ma insieme ne percepiamo tutti i *modi* anche accidentali

di cui quell' ente è fornito: perciò la nostra idea 1.^o è *specific*a, perchè ci fa conoscere l'essenza propria di quell'ente individuo; 2.^o è *piena*, perchè ci fa conoscere altresì tutti i modi anche accidentali di quell'ente. Egli è per questo che alcuni distinguono tra questa idea da ogni altra la quale siasi astratta da essa, chiamando quella un'idea *concreta*, e questa un'idea *astratta*. Siccome poi in natura non esiste alcun ente, il quale non presenti qualche imperfezione o difetto; così l'idea contenuta nella percezione intellettuale si chiama idea *specific*a *imperfetta*. Inoltre; i gradi di perfezione nei vari individui d'una medesima specie sono diversi, trovandosi in uno ciò che manca in un altro; e questi modi accidentali sono così differenti tra loro che, se in un individuo trovassene alcuni, non possono trovarsi simultaneamente gli altri. E pure chi dirà che tutti quei modi non siano perfezioni proprie di quella specie? Una cosa deve avere un qualche colore; ma questo può variare nella specie e nel grado; una rosa sola non può avere tutti i colori? e tutte le sue gradazioni nel medesimo tempo; e così nè pure le medesime forme. Ma un'idea *specific*a, perchè sia completa e perfetta, deve abbracciare tutte le perfezioni che possono convenire a diversi individui da essa rappresentati. Ora, nella percezione intellettuale si percepisce un solo individuo. Dunque l'idea *specific*a in essa contenuta anche per questo lato è imperfetta. Questa è l'idea impropriamente chiamata *particolare*.

208. Da questa idea piena ma imperfetta noi caviamo l'idea *specific*a *astratta*. Dissi *astratta*, perchè mediante l'astrazione noi prescindiamo dai modi accidentali, non che dai guasti e dalle imperfezioni dell'ente percepito, senza però aggiungere alcuna perfezione, non conservando nel pensiero se non ciò che è necessario alla concezione del suo esistere. Tal sarebbe l'idea di *uomo*, l'idea di *pino*, l'idea di *leone*, nelle quali inchiudiamo soltanto ciò che è essenziale alla natura di questi enti, nulla pensando dei modi che li perfezionano, e nè pur negandoli, ma più tosto virtualmente pensandoli. E queste sono le idee che comunemente noi adoperiamo ogniquale volta vogliam parlare di una data specie di enti; idee anch'esse imperfette.

209. Finalmente, percepiti molti individui di una stessa specie, noi cerchiamo, di ascendere all'idea *specific*a *completa*. Questa contiene la somma e completa perfezione delle cose; e perciò è il vero *tipo*, anzi l'*archetipo* (il tipo primo), il così detto *ideale* di una cosa, abbracciando tutte quelle perfezioni di cui le cose sono suscettibili. Questa idea però non ce la possiamo formare, essendoci impossibile di conoscere tutto ciò che appartiene alla somma perfezione di un essere. Più facil cosa è il concepire che quell'idea completa ci deve essere, e che fino a certo punto noi vi ci accostiamo.

210. L'idea *archetipa* di ciascheduna specie di cose, essendo la

sola che veramente sia completa e perfetta e che perciò meriti a tutto rigore il titolo d'idea specifica; ne segue che tanto l'idea specifica piena ma imperfetta, quanto l'idea specifica astratta e più o meno incompleta, non sono già idee distinte e diverse da quella prima, ma più tosto altrettanti suoi *modi*.

211. Si dimanderà: se in natura non esistesse che un solo e unico individuo in cui si realizzasse una data essenza, l'idea che lo rappresenta sarebbe ella *specific*a? Al che si risponde affermativamente; perchè se quell'individuo ha una determinata natura, già per questo esso è finito e limitato, e perciò l'idea da cui dipende sarebbe il fondamento di una classe particolare, in cui è affatto indifferente che esistono più individui o vero un solo, potendo quell'individuo essere ripetuto nel fatto, e in ogni caso potendo la mente immaginarne quel numero che più le piace. Così, anche prima che esistessero i tanti discendenti di Adamo, quando non era su la terra che il progenitore del genere umano, la idea di uomo era una specie. Basta pertanto che una natura sia determinata e circoscritta, perchè si possa considerare come fondamento di una classe d'individui, e perciò sia un'idea specifica. E siccome ogni idea intanto è universale, inquanto è applicabile a tutt'i possibili, così ogn'idea è specifica, quand' anche non ci fosse in natura che un solo individuo in cui si realizzasse, non cesserebbe per questo di essere universale.

Non si può dire lo stesso dell'essenza divina, la quale, essendo infinita e completa, non può pensarsi come solamente possibile, ma si pensa come identica alla divina sussistenza e come un atto purissimo; e perciò Iddio è l'essere fuori d'ogni genere e d'ogni specie, mentre ripugna che ci siano più esseri infiniti e supremi.

ARTICOLO SECONDO

Idee generiche.

212. Come l'idea specifica si stende agl'individui, così l'idea generica si stende a molte specie. Il *genere* dunque « è l'idea applicabile a molti individui di specie differente ». Ma perchè un'idea sia applicabile a individui di specie differente è necessario che in qualche cosa quest'individui si assomiglino, mentre in tutte le altre differiscono. Abbandonando ciò in cui differiscono, la similitudine in cui essi convengono è appunto quello che viene rappresentato dall'idea generica. La specie umana per esempio risulta dall'animalità e dall'intelligenza; ma quanto alla prima essa conviene con tutti gli altri animali; mentre per la seconda ne differisce. L'animalità pertanto, ove si consideri come propria tanto dell'uomo che delle bestie, ci presenta quello in cui convengono tra loro più specie differenti, e perciò è una idea generica.

213. Di qui si scorge anche la maniera onde si forma l'idea generica. Essa si cava dall'idea specifica per mezzo dell'astrazione, abbandonando tutto ciò che in una specie rappresenta l'essenzial differenza sua propria, e ritenendo sol quello che ad altre specie si estende.

214. Tre poi sono i modi di astrarre, coi quali si cavano tre diverse maniere di idee generiche, cioè i generi *reali*, *mentali*, *nominali*. Infatti.

1.^o Io posso astrarre da un'idea specifica qualche cosa in modo, che nell'idea astratta che mi rimane, io pensi ancora un ente *reale*. Così se dall'idea specifica di *uomo* astraggo la differenza specifica della *ragione*, mi rimane l'idea generica di *animale*, con cui io posso ancora pensare degli enti reali sussistenti, cioè tutto ciò che è necessario alla sussistenza degli enti animali.

2.^o Io posso astrarre da un'idea specifica in modo, che nell'idea che mi rimane io non pensi più alcun ente reale, ma solo qualche suo *modo*, una qualità, un accidente, come il colore il sapore e simili. L'idea così astratta dicesi un genere *mentale*, perchè gli accidenti, come tali, cioè separati da ogni realtà anche pensata, non sussistono che nella mente, se bene io non possa pensarli se non come enti. cioè a quella guisa che penso tutte le altre cose.

3.^o Finalmente io posso astrarre e dall'essere delle cose e dalle qualità accidentali dell'essere, ritenendone solo un vocabolo come fondamento di un dato genere che chiamo *nominale*; tali sarebbero i generi dei Cesari, de' Metelli, degli Antonii, e simili.

216. La generalità è varia ne' suoi gradi. Quanto maggiore è il numero delle specie a cui si estende un'idea generica, tanto essa è più generale e comune. E per ben determinare il vario grado di generalità che possono assumere le idee generiche, bisogna por mente alla maggiore o minore *comprensione* delle idee, la quale è in ragione inversa della loro *estensione*. Quanto più una idea abbraccia di modi e determinazioni, o sia quanto è maggiore la sua comprensione, tanto minore è il numero degli enti, o delle specie a cui si estende, cioè minore è la sua estensione. E quanto più un'idea rigetta di modi, tanto è meno comprensiva e più estesa.

216. Stabilito questo canone, è facile vedere in qual modo le idee tutte quante passino per dei gradi successivi di sempre maggiore generalità, finchè si giunge all'idea comunissima universalissima, oltre la quale non si può spingere l'astrazione.

1.^o L'idea meno generale di tutte è l'idea specifica piena imperfetta, la quale vien detta anche *idea individuale*, perchè nell'ordine delle cose reali non trova altro essere pienamente a lei corrispondente che quel solo che vien conosciuto con la

percezione intellettuale. Per quanto a ragion d' esempio le rose tutte si rassomigliano, non si dà nell'ordine reale una rosa perfettamente e assolutamente eguale in tutte le sue note a un' altra rosa reale. Perciò l' idea che ne abbiamo , a guardarla anche in tutte le minime sue determinazioni , inquanto rappresentativa di tutti i possibili , è universale ; ma inquanto nel fatto è ristretta alla individualità di quella rosa , è la meno estesa di tutte in quella specie.

2.^o Ma dove appena si prescinda da qualcuna delle note che si contengono in quell' idea piena , quell' idea mancherà di qualche determinazione , e perciò potrà applicarsi ad altri individui non in tutto ma in gran parte somiglianti a quella cosa individuale. Per esempio , ove io prescinda dal colore proprio di quella rosa , quell' idea è applicabile anche a tutte le altre che in questa nota differiscono , benchè convengano per avventura in tutte le altre note. E tanto più si estenderà , quanto più rigetterà di quei modi accidentali delle forme , del colore , dell' odore , conservando solo ciò che è di essenza della rosa. Perciò l' idea specifica astratta è la più generale di tutte le idee specifiche.

3.^o Che se poi si astragga anche dalle note specifiche dell' ente , e non si conservino che le note generiche , per esempio quella di *fiore* nell' idea di quella rosa , l' idea avrà acquistato una generalità assai maggiore , essendo ormai libera e sciolta da tutte quelle determinazioni che la legavano a rappresentare la rosa ; e ormai ella si estende non solo alla rosa , ma anche al gelsomino al garofano alla camelia e a tutta la innumerevole famiglia dei fiori. Con ciò le idee acquistano una generalità ognor più crescente , finchè si giunge a un' idea che non si può generalizzare più oltre , e che rigetta ogni nota tanto specifica che generica , e altro non presenta che il genere universalissimo.

217. Tale è l' idea di *cosa* o di *ente* , in cui non si contiene veruna determinazione e a cui non si perviene dalla mente , nell' ordine della cognizione riflessa , se non rigettando tutti i modi che si concepiscono come propri degli enti che sussistono in natura. Tutte le altre idee rappresentano qualcosa di essenziale o accidentale agli esseri sussistenti , come sarebbero le idee di *uomo* , di *animale* , di *corpo organizzato* , di *corpo* in genere , di *colore* *odore* *sapore* , di *peso* *grandezza* *misura* *numero* , di *virtù* di *vizio* di *moto* di *tempo* di *spazio* e va discorrendo. Ma l' *idea dell' ente* non racchiude nessuna di queste idee se non in potenza ; giacchè l' ente può essere un uomo un bruto una pianta un sasso ; può essere fornito di un modo accidentale o vero di un altro ; ma se bene niuna cosa possa godere di veruna di queste qualità senza essere un ente , non però alla natura dell' ente è necessaria e indispensabile più tosto

questa che quella qualità. Così perchè ci sia un ente, non è necessario ch'esso sia un uomo o un bruto o una pianta o un sasso, più tosto che altra cosa. Perciò l'idea dell'ente si estende a tutte l'altre idee, nessuna eccettuata, ma per sè sola non rappresenta più questa che quella cosa; e quindi è quell'idea la cui estensione è somma, la cui comprensione è minima, non abbracciando se non quello che è essenzialissimo a ogni cosa, cioè la sola *essenza universale* dell'essere.

218. Le idee meno generali non sono intelligibili se non nelle più generali. Infatti cos'è una specie qualunque? Essa non è altro che un *genere* colla differenza specifica: così l'idea specifica di uomo presenta il genere *animale* e la specie *intelligenza*. Vero è che quando noi percepiamo gl'individui non distinguiamo nè il genere nè la differenza specifica: ma è vero altresì 1.^o che non possiamo pensare un ente individuo, senza concepirlo come un ente: il che è lo stesso che riscrivere quell'ente particolare al genere universalissimo dell'ente: 2.^o che, date le idee specifiche o le cognizioni degli individui, noi non possiamo classificarli e distinguerli dagli altri di specie differente, senza distinguere in essi ciò che vi si contiene di generico e di specifico, formando una definizione della loro essenza. Ora prima di poter dire a cagion d'esempio che il cavallo è una specie di animale, bisogna possedere l'idea generica di animale che ne forma come la base.

ARTICOLO TERZO

Idee complesse.

219. Noi possiamo riunire più idee a formarne una sola, la quale si chiama perciò idea *complessa*.

Dando contemporaneamente la nostra attenzione a più idee, se scorgiamo passare fra loro qualche relazione, le riduciamo a unità e le riteniamo in mente, come se fossero una sola. Tali sono le idee di *città* di *esercito* di *bosco* di *mondo* e simili, le quali risultano dall'unione di più idee in un solo concetto, come sono quelle di molti soldati di molti uomini di molte piante di molte e varie specie di esseri in un tutto morale o fisico o tutt'insieme fisico-morale. Tali sono del pari tutte le idee che si crea l'immaginazione dei poeti e dei pittori, a rappresentare sensibilmente i loro concetti.

220. Giova però in questa materia conoscere la distinzione usata dalla maggior parte dei filosofi tra le idee *semplici*, *complesse*, *composte*, *collettive*, *fittizie*. Per idee semplici intendono quelle che non possono dividersi in altre, come di *verità*, *rettitudine*, *bellezza*; le idee astratte di *colore*, *qualità* e simili. Le idee complesse sono quelle che presentano un oggetto colla sua qualifica-

zione, come l'idea di Dio onnipotente, di uomo dotto, di città popolosa. Composte sono tutte le idee il cui oggetto risulta di più parti o elementi, come l'idea di pianta, di casa, di uomo. Quelle invece che si compongono delle idee di più obietti, le chiamano collettive. Se poi il loro oggetto non esiste in natura, ma è composto di più parti proprie di più oggetti diversi, come l'idea d'ippogrifo, della chimera e altre, allora diconsi fittizie. Ora le idee semplici qui definite non sono che i *generi astratti mentali*. Le complesse sono le *specifiche astratte* con l'aggiunta espressa di qualche perfezione o vero accidente. Le composte sono ancora le *specifiche astratte* o le *generiche* senza l'aggiunta di verun accidente. Le collettive e fittizie corrispondono alle nostre idee complesse.

ARTICOLO QUARTO

Idee positive e negative.

221. Chiamo *positiva* l'idea la quale rappresenta i *modi* della cosa che ci fa conoscere: *negativa* quella che non ci rappresenta quei modi.

222. Ma i modi degli enti per qual mezzo si conoscono? Per un'azione immediata che producono sul nostro sentimento, di maniera che se n'ha una vera percezione. Il sentimento, come abbiamo detto altre volte, è la stessa realtà dell'essere, e tutto ciò che noi conosciamo per via di sentimento e il sentimento medesimo è conosciuto da noi in un modo positivo; quindi l'idea che ce lo fa conoscere, meritamente si chiama idea positiva. Per mezzo della parte subiettiva delle nostre sensazioni, noi ci formiamo un'idea positiva di noi medesimi; per mezzo poi della parte estrasubiettiva ci formiamo un'idea positiva dei corpi esterni, perchè in questa parte delle nostre sensazioni si contiene la percezione delle forze materiali agenti sui nostri organi corporei. E sia pure che noi percepiamo col senso i corpi esterni come nostre passività: è però evidente che dalla condizione di quelle passività stesse noi veniamo a conoscere la maniera di operare delle forze esterne sul nostro senso, e perciò possiamo dire di conoscerle positivamente; cosicchè le idee dei corpi esterni sono manifestative dei loro modi, cioè della loro figura della divisibilità estensione peso e delle varie proprietà di suscitare in noi determinate sensazioni. Noi dunque ne conosciamo positivamente l'essenza.

223. Alcuni però degli enti non li conosciamo per una loro azione immediata sul nostro sentimento, ma soltanto per una qualche *relazione* o naturale o arbitraria che essi hanno con altra cosa da noi positivamente conosciuta. Relazione naturale o logica è quella che passa tra un effetto e la sua causa; arbitraria quella che consiste in un nome o altro segno convenzionale. Un corpo

a cagion d'esempio si move; il suo moversi è certamente un effetto e deve avere la sua causa. Ma questa causa l'ho io mai percepita? Suppongo che il suo movimento non sia prodotto da me nè da altro uomo; chè allora la causa è positivamente conosciuta. Se io non percepisco di lui che il suo moversi, qual sarebbe il moto degli astri, non posso dire di percepire o conoscere allo stesso modo la causa che lo move. La vo dunque investigando; e trovato che il corpo per sè è inerte, conchiudo necessariamente che una forza incorporea è quella che lo move. Ma l'idea di questa causa è forse tale che inchiuda i modi del suo esistere? Si fa essa percepire al mio sentimento? No; dunque l'idea di essa è vuota di positiva rappresentazione; è negativa. Così pure io posso conoscere un vocabolo, per esempio il vocabolo *pianta*; posso sapere per altrui autorità che quel vocabolo si dà a una specie di enti, senza per altro aver mai percepita alcuna pianta reale nè scolpita nè comunque effigiata. In tal caso io non avrei idea positiva che del vocabolo, ma dell'ente da esso indicato non avrei che un'idea negativa.

224. Conchiudasi: noi abbiamo una cognizione positiva del *sentimento e di tutto ciò che esercita un'azione immediata sul nostro sentimento*; e una cognizione negativa di *tutto ciò che conosciamo, non già per mezzo di una reale percezione, ma per qualche sua relazione o naturale o arbitraria con altra cosa*.

225. Per distinguere poi questi due gradi di conoscenza, usiamo l'espressione di *percepire e comprendere* a significare la conoscenza positiva, e quella di *concepire* solamente a indicare la conoscenza negativa la quale è il grado più imperfetto del nostro conoscere. Le forze reali che reggono il mondo, e Dio stesso causa prima e necessaria, sono esseri che noi concepiamo, ma non percepiamo.

226. Si obietterà che nè pure i corpi, nè pur l'anima nostra si conoscono da noi in tutti i lor modi, nella loro piena essenza; quindi non si può dire di conoscerli positivamente. Al che rispondiamo che di niuna cosa noi conosciamo tutta intera l'essenza, nè tutti i modi di cui ogni essere reale è fornito. Ma ciò non toglie che l'essenza stessa di questi esseri e i loro modi si conoscano da noi in parte; e in quella parte che sono a noi conoscibili, noi li conosciamo positivamente. Quindi è ben vero che in ogni nostra idea c'è sempre più o meno del negativo; ma questo non distrugge la distinzione da noi stabilita fra ciò che si conosce per mezzo di una sua azione su di noi, e ciò che si conosce senza che produca in noi un'azione modificante il nostro sentimento. Le essenze delle cose in sè stesse sono sempre positive tutte quante; ma riguardo a noi, attesa la limitazione del nostro intendimento, altre di esse sono positive e altre negative, e anche le prime sono sempre imperfettamente da noi conosciute; ogni imperfezione delle nostre idee è un lato negativo delle medesime.

227. Si può instare dicendo che ogni idea presenta almeno al nostro pensiero un essere; l'essere è sempre positivamente conosciuto: dunque nessun'idea può essere negativa. — Rispondo che l'essere in quanto non presenta alcun modo è predicabile di tutte indistintamente le cose. Quindi ogni idea, in quanto è basata su quella dell'essere, dà bensì qualche cosa di positivo; ma un'idea specifica, o anche l'idea di Dio, non è la semplice idea dell'essere: e perciò in quanto mi fa conoscere un essere distinto da ogni altro, se non mi presenta i modi di lui, è negativa.

ARTICOLO QUINTO

Differenza tra le idee umane e le idee divine.

228. Avendo noi accordato dei caratteri divini alle idee, potrebbesi dimandare, se le idee umane siano identiche alle idee divine; che se non lo sono, perchè dunque accordiam loro quei caratteri?

Ma i caratteri divini delle idee non si possono richiamare in dubbio. D'altra parte è innegabile che vi dev'essere non piccola differenza tra le nostre idee e le idee di Dio. La quistione si risolve col distinguere il modo con cui Dio conosce le cose, da quello con cui le conosce la intelligenza umana. Giacchè

1.^o Iddio, avendo creato le cose, ne possiede i perfetti archetipi o esemplari: l'uomo all'incontro, non percependo che degli enti imperfetti e manchevoli, non può formarsi che delle idee imperfette, e solo con grande studio giunge a comporsi delle specie più o meno perfette; le quali però sono sempre in qualche parte manchevoli; gli archetipi perfetti e assoluti quali sono in Dio, non può concepirli che negativamente per la facoltà d'integrazione. Le idee divine; appunto perchè perfette, contengono tutta quanta l'essenza delle cose create.

2.^o Iddio conosce le cose nelle sue stesse idee congiunte all'atto di sua volontà creatrice, e non già per un'azione delle cose sopra di lui. Dio è impassibile, e non può ricevere delle impressioni dagli esseri da lui creati. L'uomo invece non può conoscere alcun reale se non per opera del sentimento, il quale vien modificato dall'azione degli enti corporei. Quindi non li conosce se non dal lato di questa loro azione; tutto il resto che costituisce l'essenza delle cose create, gli è affatto sconosciuto. Appare da ciò una differenza grandissima tra le idee divine e le umane; mentre quelle contengono l'essenza degli esseri creati in tutta la sua perfezione, e non già i soli modi sensibili; e le idee umane invece, in quello che hanno di positivo, altro non contengono che un'essenza vestita di modi sensibili.

229. Possiamo dunque distinguere due specie di idee, chiamando *assolute* le idee divine, e *relative* le idee umane; quelle pre-

sentano le cose come sono in sè, o sia come Dio le conosce e le crea; queste invece le presentano come poste in rapporto con noi, col nostro sentimento. Se noi vedessimo Dio nella sua propria sussistenza, conosceremmo l'intelligibile assoluto e vedremmo le creature nell'atto creativo stesso e nelle idee divine, o meglio vedremmo Dio e le creature con una sola e identica operazione dell'intelletto; ma non avendo al presente l'intuito immediato di Dio, tutto il positivo che poniamo nelle nostre idee ci viene somministrato dai sensi; e per questa ragione non abbiamo al presente che l'intelligibilità delle cose relativa alla nostra natura di soggetti senzienti e razionali.

230. Si può altresì osservare un'altra differenza tra le idee umane e le divine, differenza tutta relativa alla limitazione della nostra intelligenza. In Dio tutte quante le idee si riducono a unità e semplicità perfettissima, mentre Iddio, come dice sant'Anselmo, con un solo e identico Verbo afferma sè stesso e tutte le cose che fece. All'incontro la mente umana intuisce con atti successivi le diverse idee, e vede l'intelligibile come diviso e spartito, e mentre ha presente al pensiero un'idea, non può contemplare tutte l'altre. Solo col ragionamento e coll'analisi può assorgere all'unità di tutte le idee in una sola, come vedremo.

231. Da queste differenze però fra le idee umane e le idee divine malamente argomenterebbe chi inferisse che dunque le idee umane non sono eterne e non sono in Dio, mentre nelle idee divine si contiene anche il modo con cui gli uomini conoscono sè medesimi e i corpi. Infatti se bene Iddio non sia fornito di sensi corporei, cgli però che li ha creati conosce pienamente cosa siano i sensi, cosa siano le sensazioni, e perciò qual sia l'essenza delle cose conoscibile all'umana intelligenza; perciò in Dio si trovano ab eterno anche le idee umane. E come non vi si troverebbero, se anch'esse non sono che gli esseri veduti nella loro possibilità, e se la possibilità è eterna? Per noi a cagion d'esempio l'idea di rosa non è che la possibilità di una forza corporea capace a produrre quelle sensazioni che una rosa produce. Ora, Iddio che ha creato e la rosa e l'uomo, vede ab eterno anche l'idea di rosa quale dall'uomo si può avere, cioè coll'intervento delle sensazioni. Posto ciò, le idee umane sono in Dio, ma non come sue, sì bene come proprie dell'uomo; e sono in Dio, perchè anch'esse non inchiudono che la semplice possibilità, la quale è eterna e necessaria.

232. Si dirà che, se il modo di conoscere le cose è tanto differente in Dio e nell'uomo, l'uomo non conosce punto le cose come sono, ma come a lui appariscono, e perciò non ha la vera idea di esse. Ma questa conseguenza sarebbe legittima qualora l'uomo conoscesse le cose *come non sono*, cioè in un modo differente e contrario alla loro natura. Ciò che non può essere; perchè se le cose hanno l'attitudine a suscitare certe sensazioni, questa per

fermo è cosa appartenente alla loro essenza, se bene la loro essenza non si riduca a ciò solamente. Sia pur dunque che le cose l'uomo le conosca in un grado limitatissimo; questa limitazione non ne falsifica la conoscenza, ma solamente la restringe. Anzi un essere può conoscersi per cento maniere diverse, e non ripugna il pensare che esistano altre intelligenze differentissime tanto dall'uomo che fra di loro, le quali percepiscano i corpi per dei mezzi diversi da quello delle sensazioni. Le loro idee differirebbero e da quelle con cui Dio conosce le cose, e da quelle dell'uomo, e tra loro eziandio; ma pure non sarebbero false, e tutte sarebbero eterne. Per cui si può dire che le idee umane e le idee angeliche parimenti sono divine, perchè sono eterne e perciò in Dio si trovano; ma non sono divine, se con questa appellazione si vogliono indicar quelle con cui Dio conosce le cose.

SEZIONE SECONDA

DELL' ORIGINE DELLE IDEE

233. Facendo la quistione intorno all' origine delle idee non s'intende già di cercare, se le idee siano create da Dio, o vero generate o comunque prodotte dal nostro spirito, o effettuate da verun'altra causa finita. Se le idee riguardate in sè medesime, non sono altro che le essenze intelligibili delle cose, la loro stessa possibilità; se perciò esse sono necessarie eterne immutabili, sarebbe ridicolo il dimandare in qual tempo e per che modo abbiano cominciato ad esistere. Molto più poi sarebbe assurdo il pensare che le idee, enti spirituali semplici eterni, potessero essere o l'effetto delle cose che imprimono i nostri sensi, o vero un prodotto o anche una modificazione del nostro spirito. Che se le idee non possono essere prodotte dal nostro spirito nè provenirci dalle cose create, e se d'altra parte hanno tutte indistintamente dei caratteri divini, rimane che l'uomo ne partecipi per una comunicazione di Dio stesso, nel quale si contengono ab eterno.

234. Ma in che modo poi il Creatore le comunica all'uomo? Questa domanda equivale a quest'altra: in che modo l'uomo acquista le idee? E questo è appunto il problema che ora vogliamo risolvere.

Tal problema può essere proposto in molte e diverse maniere. Può dimandarsi, se il nostro spirito riceva immediatamente da Dio tutte le idee, senza concorrere egli stesso ad acquistarsele colla propria attività; o se possieda per natura soltanto una potenza, per mezzo di cui egli passi dal non possederle al possederle. Questa dimanda è simile a quest'altra: se tutte le nostre idee siano *innate*, o vero tutte *acquisite*. Innate sarebbero, quando ci fossero comunicate immediatamente da Dio coll'atto con cui ci crea, senza il concorso di veruna operazione del nostro

spirito, fuorchè l'atto necessario e tutto passivo dell'intuizione acquisite, qualora il nostro spirito se le acquistasse mediante l'uso delle naturali sue potenze del sentire, giudicare, riflettere.

235. Esposto in questi termini così generali il problema dell'origine delle idee, non potrebbe ricevere una soluzione plausibile. Dopo un po' di riflessione si viene a scoprire, che tra la prima ipotesi e la seconda può pensarsene una terza più ragionevole e appagante. Il fingere che tutte le idee siano innate, se da una parte assai comodo, dall'altra non appaga la nostra ragione e non concorda nè coi fatti nè con la natura delle nostre idee. Il fatto ne assicura che noi non possediamo fino dall'infanzia tutte le idee delle cose, ma che le veniamo acquistando in seguito alle sensazioni, ai giudizi, alle altre facoltà della ragione. La natura poi delle nostre idee, almeno di molte, dimostra che il loro acquisto dipende anche dall'uso delle nostre facoltà. Le idee che noi abbiamo delle cose reali e sussistenti sono rivestite di modi affatto relativi alle nostre sensazioni; e questi modi non esprimono nè più nè meno di quello che risponde alle modificazioni dell'anima nostra; il che è tanto vero, che il cieco nato non può avere l'idea dei colori, nè il sordo quella dei suoni, e così via. Ciò prova che i sensi somministrano al nostro intelletto le determinazioni delle sue idee. Dunque almeno rispetto a questa parte le idee non sono innate e indipendenti dalla facoltà del sentire. Questi fatti ci inducono ad ammettere che le sensazioni sono e *occasione* e *materia* delle nostre cognizioni: come occasioni, eccitano l'attività del nostro spirito a fare delle nuove intuizioni, e perciò all'acquisto di nuove idee; come *materia*, presentano allo spirito i modi e le determinazioni. Pertanto, se bene si potesse provare che noi dobbiamo possedere fino dalla nascita alcune idee che non hanno veruna dipendenza dalla facoltà di sentire, non si potrebbe egualmente provare che le idee delle cose sensibili abbiano la stessa origine.

236. Molto più ripugnante e inconcepibile è l'altra ipotesi, che non attribuisce allo spirito se non la potenza di formare le idee, e non ammette nessun'idea innata. Una *potenza* non può stare senza un *atto primo*, il quale è qualcosa di stabile e di essenziale alla natura del subietto in cui si trova la potenza. Ma questo atto della potenza non può concepirsi senza qualcosa in cui termini e che tenga vivo quell'atto stesso. L'uomo cesserebbe d'esser un ente intellettuale, se non avesse un intelletto-elemento, il quale si chiama potenza rispettivamente a' suoi atti secondi, alle sue particolari intuizioni. Un intelletto non può esistere senza un *termine* in cui riposi il suo atto primo; questo termine non può essere che *obiettivo*; l'oggetto è di sua natura *ideale*; dunque una qualche idea è necessaria alla esistenza della potenza intellettuale. Dunque almeno quell'idea che è indispensabile a questa potenza non può suppersi acquisita, ma dev'essere innata. Tolgasi ogni idea

dallo spirito, e l'intelligenza non è più, la potenza non è che un nome vuoto di significato.

237. Si pretenderà forse che non c'è niente d'innato, ma che il Creatore fornisce le idee all'atto che l'uomo ne abbisogna per conoscere le cose? Ma questa ipotesi distrugge affatto la natura del subietto intelligente, la quale consiste in qualcosa di stabile e permanente, e non già di passeggero, di accidentale e di fortuito. L'uomo, in questa ipotesi, non sarebbe che un *animale*, a cui verrebbe data e tolta quasi a ogn'istante la potenza del pensiero; e siccome il pensiero o sia l'intelletto entra essenzialmente nella natura umana, così nell'ipotesi saremmo costretti a fingere che Iddio creasse e distruggesse a ogni momento la natura umana in ogni uomo individuo; poichè il comunicare un'idea a una forza che nessuna ne intuisce, vale lo stesso che il creare un'intelligenza; il sottrarre poi ogni idea a uno spirito intelligente è lo stesso che spegnere e distruggere un'intelligenza. Perciò questa ipotesi è ripugnantissima alla divina sapienza; oltrechè il fatto sarebbe un'anomalia contraria a tutti gli ordini della natura, nella quale ogni subietto ha in sè medesimo e a così dire in germe quanto si richiede, secondo la sua specie, al suo pieno svolgimento.

238. Guidati da queste considerazioni, possiamo stabilire una ipotesi più ragionevole, ammettendo che l'uomo possieda per natura un'idea che sia ragione sufficiente di tutte le sue operazioni intellettuali, e colla scorta della quale, mediante le sensazioni e l'uso delle sue facoltà razionali, passi all'acquisto di tutte le altre idee. In tale ipotesi non si ammetterebbe nella soluzione del problema nè più nè meno di ciò che è necessario.

Che se noi arriveremo a dimostrare con buone ragioni, che infatti il nostro spirito possiede un'idea la quale non può essere acquistata col mezzo delle sue potenze razionali, ma è il fondamento delle potenze stesse, e che col solo aiuto di quell'idea, date le occasioni opportune, acquista tutte le altre, chi non vede che questa non sarebbe più una mera ipotesi, ma l'unica vera soluzione del propostoci problema?

239. Ma qui bisogna avvertire che noi non intendiamo spiegare l'origine di tutte per singolo le idee che possediamo. Quando questa non fosse fatica infinita, per non dire impossibile, non sarebbe d'altra parte necessaria, mentre spiegata l'origine di un'idea, è spiegata anche quella di tutte le altre della medesima specie.

Due cose ci proponiamo nella quistione dell'origine delle idee. La prima è di stabilire la vera teoria che spiega l'origine di tutte quante le nostre idee in generale, cioè di tutte le idee specifiche, intorno alle quali versa in gran parte la difficoltà che si affaccia alla mente di quasi tutti i filosofi. E la seconda è di fare l'applicazione della teoria alle idee in particolare.

240. Siccome poi una teoria cresce d'evidenza dal confronto

con le altre ; così , prima di esporre quella che è da noi abbracciata , daremo un rapido sguardo alle teorie dei filosofi più riputati. Perciò in tre parti dividiamo questa sezione; nella prima vedremo le teorie dei filosofi circa l'origine delle idee; nella seconda esporremo la teoria da noi abbracciata, cercando l'origine delle idee in generale; nella terza faremo l'applicazione di essa alle diverse classi delle nostre idee.

PARTE PRIMA

ANALISI DELLE PRINCIPALI TEORIE INTORNO ALL'ORIGINE DELLE IDEE

241. Gettando uno sguardo sui tanti sistemi che si formularono dai filosofi antichi e moderni a spiegare l'origine delle idee , vediamo che , per quante differenze essi presentino , si possono ridurre a due classi; la prima di coloro che assunsero più di quello che si richiede per la spiegazione del problema ; la seconda di coloro che assunsero men di quel che bisogni. Alcuni peccarono di difetto, altri di soverchio: quelli lasciarono insoluta la questione ; questi colsero più o meno la verità , quantunque mista più o meno all'errore.

242. Gli uni e gli altri poi si possono suddividere in altre due classi, cioè in sistemi *subiettivi* e *obiettivi*, secondochè prendono le idee per mere modificazioni dell' anima , o vero accordano loro un'esistenza propria, una natura , non in sole parole , ma in realtà obiettiva.

CLASSE PRIMA

Teorie peccanti per difetto.

243. L'origine delle idee non si può spiegare, se non si spieghi per qual maniera il nostro spirito percepisca intellettivamente i reali. La percezione intellettiva è la prima funzione (79) dell' intendimento , e quella con cui veniamo a conoscere le cose affermandone la sussistenza. Che se con essa veniamo a conoscerle, è indubitabile che l'acquisto delle idee è contemporaneo alla percezione intellettiva; giacchè prima di essa non possediamo l'idea della cosa percepita, e la cosa poi non può percepirsi intellettivamente senza formarsene in mente l'idea. Perciò noi poniamo nel novero dei sistemi peccanti per difetto quelli , che dell'idea contenuta nella percezione intellettiva non danno una ragion sufficiente.

244. GIOVANNI LOCKE. Il *sensismo* , che è il più volgare dei sistemi ideologici , fa nascere le idee dalle sensazioni. Anzi , se-

condo questo sistema, le idee non sono in fondo se non le sensazioni medesime, pretendendosi in esso che la sensazione abbia una virtù rappresentativa. I sensisti dunque, sopprimendo ogni essenziale differenza tra sensazione e idea, non hanno bisogno di ammettere una facoltà particolare dell' intendere essenzialmente distinta da quella del sentire. Perciò essi spiegano l'origine delle idee con quella della sensazione, e ogni differenza che sembrano ammettere tra pensare e sentire non è reale ma sol di parole. E se alcuni di essi derivano le idee in parte dai sensi e in parte dall' intelletto, per evitare un assurdo cadono in due, come vedremo.

245. Fra i moderni, il primo che riprodusse il sensismo fu Giovanni Locke. Egli sostenne che l'anima nostra, la quale prima di acquistar le cognizioni è come una *tavola rasa* su cui nulla sia scritto o segnato, cava tutte le sue idee dall' *esperienza*. Distinse però le idee delle *qualità sensibili* dalle idee delle *operazioni del nostro spirito*: quelle derivò dalle sensazioni, e queste dalla riflessione su le operazioni stesse dell' anima nostra. Assegnò dunque a tutte le idee un doppio fonte, la *sensazione* e la *riflessione*.

246. Che l'esperienza sia necessaria all'acquisto di quelle idee che rappresentano le qualità sensibili dei corpi, non c'è a dubitarne. Pare però che il filosofo inglese non abbia nè meno subordinata la difficoltà che s'incontra quando si cerca l'origine delle idee; egli trasalta questa difficoltà a piè giunti, perchè dopo aver affermato che « le *osservazioni* che noi facciamo sugli oggetti « esteriori e sensibili o su le interiori operazioni dell' anima nostra . . . forniscono al nostro spirito i materiali di tutti i suoi « pensieri », non si è poi curato di spiegare, *come sia possibile l'osservazione sugli oggetti sensibili o su le operazioni dell'anima*. Se l'osservazione è quella che fornisce allo spirito i materiali de' suoi pensieri, non è dunque vero che la sola esperienza fornisca le idee, non è vero nè meno che la sensazione, presapere, sia una sorgente di idee: ci vuole di più l'osservazione. Ma in che consiste questo atto? Senza dubbio essa è un effetto, un'operazione di un'altra attività dello spirito, distinta da quella del semplice *sentire*. Se il Locke si fosse fatto a ricercare in che consista l'attività di *osservare*, si sarebbe forse accorto che tutte le idee, anche quelle delle *qualità sensibili*, non derivano punto dalle sensazioni, ma si fondano tutte quante in quel principio pel quale il nostro spirito è capace di *osservare* le cose che sente. Ora, non si può osservare, cioè attendere a qualcosa, meditarvi sopra, senz'applicare alla cosa stessa qualche idea che già si possiede. Auzi, l'osservazione presuppone già esistente in noi l'idea della cosa che vogliamo osservare. Se poi per osservazione egli intese quel primo atto con cui la mente si rivolge su le cose sentite e le percepisce, ancora si manifesta la falsità del sensismo;

giacchè altro è sentire, altro attendere a ciò che si sente; e così le idee delle stesse qualità sensibili nascerebbero dall'*attenzione*, e non dalla semplice *esperienza* o sia dalle *sensazioni*.

247. L'assurdità di questo sistema si svela più manifestamente, ove si faccia un elenco delle nostre idee. Il Locke non parla che delle idee di qualità sensibili e delle operazioni del nostro spirito. Ma lo spirito umano possiede anche le idee dell'infinito, del necessario, dell'eterno, dell'immutabile, dell'assoluto. Come si spiega l'origine di queste idee? Forse colla riflessione su le idee opposte, levando via col pensiero i limiti che sono propri delle cose sensibili? Se il fatto avviene così, i sensi sono tanto lontani dal porgere a noi queste idee, che queste idee non si possono concepire se non a condizione di cancellar dal pensiero ogni traccia di cosa sensibile e limitata. C'è dunque nell'uomo una potenza che si solleva al di sopra dell'esperienza, nella qual regione contempla delle idee non generale certamente dai sensi.

248. Ma anche senza sortire dal giro delle cose sensibili e materiali, il sistema lockiano si mostra affatto insufficiente. In esso si accennano le idee delle *qualità sensibili*, e queste si pretende che derivano dall'esperienza. Ora, il fatto ci attesta che quando noi pensiamo i corpi, non pensiamo unicamente le qualità sensibili che li rivestono; e quando pensiamo il nostro spirito, non ci formiamo solamente il concetto delle sue operazioni. Noi pensiamo altresì la *sostanza* dei corpi e la *sostanza* dell'anima nostra. Tanto il fatto che il buon senso c'insegnano che noi non pensiamo da principio separatamente alle qualità sensibili e alle operazioni della mente; ma pensiamo le sostanze corporee fornite delle tali e tali qualità, e la sostanza dell'anima operante nel tale e tal modo. Solamente dopo, quando analizziamo le nostre cognizioni, veniamo a separare mentalmente le sostanze conosciute dalle loro qualità e operazioni. Ciò posto, l'idea di *sostanza*, che pure entra in ogni nostra cognizione di cosa reale e sussistente, d'onde ci proviene? dai sensi? È impossibile, perchè l'idea di sostanza è l'idea di quella *forza* o *energia* onde una cosa sussiste, onde sussiste per esempio il subietto delle qualità sensibili. Ma i sensi non percepiscono che queste qualità, cioè non percepiscono che l'*azione* dei corpi, in quanto modificano il nostro sentimento corporeo. Dunque l'idea di sostanza che pure possediamo e ci è necessaria per pensare una cosa reale qualunque, non può derivare dall'esperienza, ma dev'essere supplita dall'intelletto, il quale perciò deve possederla anteriormente a ogni esperienza e cognizione.

Ciò non poteva dissimularsi dal filosofo inglese. Ma confessando egli che l'idea di sostanza non poteva pullulare nè dalla sensazione nè dalla riflessione stessa, si appigliò al partito di negare che l'uomo conosca effettivamente la sostanza delle cose. Ma non si avvide di avere scambiata o declinata la questione, perchè non si tratta di sapere, se l'uomo conosca l'intima natura delle sostan-

ze, ma si bene se abbia o no l'idea di sostanza, e se possa pensare un ente reale senza far uso di questa idea.

La stessa difficoltà poi si presenta allorchè si cerca come derivi in noi l'idea di *causa*, perchè l'idea di causa è la stessa che quella di sostanza. In quanto un ente si considera come fornito di *qualità*, si chiama sostanza; in quanto si considera come produttore un *effetto*, si chiama causa. Ma i sensi non percepiscono che delle *passività*, che sono *effetti* di un'azione esercitata dai corpi; la causa non la percepiscono, perchè questa è pensabile, ma non è sensibile.

249. CONDILLAC. Vedendo che la riflessione lockiana nulla in fondo aggiungeva alla sensazione, mentre non era che un'attenzione ripiegata su lo spirito in quanto senziente, Condillac la scartò come superflua, e semplificando il sistema derivò tutte quante le idee dalla sola sensazione. L'attenzione, la memoria, il confronto, il giudizio, tutte insomma le operazioni dell'intendimento, altro non erano agli occhi suoi che una *sensazione trasformata* mediante l'attività dell'anima. E altra differenza non assegnò tra l'idea e la sensazione se non questa che si chiamasse *sensazione* semplicemente o *idea sensibile* la sensazione reale e attuale, e *idea intellettuale* la sensazione passata e soltanto ricordata.

Ognun vede la falsità di questa dottrina che pretende ridurre le operazioni dello spirito a una trasformazione della sensazione. Altro infatti è sentire, altro attendere al fatto della sensazione, altro il ricordare, altro il confrontare le sensazioni fra loro e formarne dei giudizi. "Tutte queste operazioni dell'anima, che operano dietro il sentire, suppongono la preesistenza non solo della sensazione, ma anche dell'idea di essa, che è tutt'altra cosa. Esse derivano da una potenza che non può confondersi con quella del senso, cioè dalla potenza dell'intendere e del ragionare.

250. A spiegare poi l'origine delle idee da lui chiamate sensibili il Condillac ricorre all'ipotesi di un uomo-statua. A quest'uomo-statua egli non accorda alcun sentimento innato nè alcun'idea preconosciuta; ma se la finge priva d'ogni senso e atto proprio della facoltà di conoscere. Indi immagina ch'essa venga affetta nelle nari da una sensazione odorifera; poi le dà successivamente le sensazioni proprie degli altri sensi esteriori. Supponendo che la prima sensazione sia dell'odore di rosa la statua, dice Condillac, crederà d'esser odor di rosa; a poco a poco distingue una sensazione dall'altra, fa confronti, giudica; e per siffatta via, specialmente per le sensazioni tattili, distingue sé dalle altre cose, e si acquista le idee delle qualità sensibili. Ma in che modo la statua passi dall'avere delle semplici sensazioni ad avere delle idee, questa è una difficoltà che non passa nè pur per la mente del filosofo sensista.

Ciò che più sorprende si è che il Condillac concede al tatto la facoltà di giudicare. Il tatto secondo lui, giudica degli oggetti este-

riori. Ma, concedendo anche che ci sia un senso che abbia la virtù di giudicare, come può darsi un giudizio senza una idea precedente! E poi, come combinare queste due sentenze del Condillac: — il giudizio si fa col paragone delle idee; — le idee si formano mediante il giudizio? — Se una cosa esterna non può conoscersi senza il giudizio proprio del tatto, e se conoscere una cosa equivale pel Condillac all'averne l'idea, è chiaro che l'idea nei corpi nasce dal giudizio. Qual è dunque primo a formarsi del nostro spirito? il giudizio o l'idea? Per uscire da questo circolo bisogna ammettere esistente nel pensiero, e perciò innata, quell'idea che è necessaria alla formazione del primo giudizio. Condillac si accorse della necessità dei giudizi a formare le idee dei corpi, ma non di quella delle idee a formare i giudizi; questi li suppose mescolati a tutte le sensazioni.

251. In ogni giudizio occorre almeno un'idea generale, che è quella che serve di predicato. Dove prende la mente le idee generali? Il Condillac afferma che le prime idee che noi ci formiamo sono *particolari*, e diventano poi *generalì* per via di astrazione. Ma l'astrazione non può trasformare il particolare in generale nè cavar questo da quello. Essa non può che fermarsi sul generale che già esiste nel nostro pensiero, e la cui origine quindi non si può cercare nell'astrazione. Del resto il Condillac riconobbe che le idee ci fanno conoscere le cose, perchè ne sono delle rappresentazioni. Ma dall'istante che una cosa è rappresentativa di un'altra, già di sua natura è generale, perchè la generalità non è che un rapporto di somiglianza che passa tra il rappresentante e il rappresentato, o sia tutti gli esseri che possono essere rappresentati dall'idea. Se un'idea è rappresentativa, essa ha virtù di rappresentare non un solo oggetto, ma innumerevoli oggetti che somiglino a quel primo. Dunque l'idea, posto che è rappresentativa, è anche generale, e lo è anche prima che ci accorgiamo di questa sua qualità, anche prima che abbiamo esercitata su di essa l'astrazione.

252. Le sensazioni sono per Condillac l'unica fonte delle idee. Che sarà delle idee di sostanza, d'infinità, d'immensità, di eternità, e di tutte le altre che non possiamo ricavare dalla semplice analisi della sensazione? Quanto all'idea di sostanza corporea, il Condillac sostiene intrepidamente che un corpo toccato dalla sua statua, « non è a suo riguardo (*Traité des sensations*, sec. part. « chap. VII, § 15) se non le percezioni di grandezza, di solidità, di « durezza, ecc., che essa giudica riunite: a ciò si riduce quanto « il tatto le discopre, ed essa non ha punto bisogno, per formare « un somigliante giudizio, di dare a queste qualità un subietto, « un sostegno, o come parlano i filosofi un *substratum*. Le basta di sentirle tutt'insieme ». Ecco dunque sacrificata anche dal Condillac l'idea di sostanza. Quest'idea è un'illusione dei filosofi, e la statua ne può far senza. Un corpo, stando al filoso-

fo sensista, non è una sostanza ma un complesso di qualità sensibili. Quanto poi alle idee di eternità, immensità e simili, il Condillac le dichiara anch'esse un giuoco di fantasia, un'illusione.

253. IL P. MATTEO LIBERATORE. Tra i sensisti viventi vuolsi annoverare il Padre Matteo Liberatore, il quale tra il *sentire* e il *pensare* non ammette altra distinzione che di nome. Tra i molti passi, in cui esso professa il sensismo, quantunque in parole lo condanni, ci basti accennare il seguente. « Vuol sottilmente osservervi, egli dice, che la sensazione racchiude sempre una percezione, comechè manca ed imperfetta. Imperciocchè *sentire ed afferrare col pensiero alcuna cosa suona il medesimo quanto al concetto, benchè sia diverso nelle parole*. Il che ti reca necessariamente l'idea di percezione, la quale non è altro in generale che acquistar notizia d'un dato obietto. Nè potrebbe al certo concepirsi in che modo una cosa si senta, senzachè sia per questa stesso avvertita dal senziente ».

Queste parole esprimono nel modo il più esplicito la schietta essenza del sensismo. Se pensare e sentire sono in sostanza la stessa cosa, benchè espressa con diverse parole, ogni sensazione e percezione è un pensiero. Ma il pensiero, come tutte le lingue e tutti i dizionari e la maniera comune di parlare, è un atto esclusivo dell'intelligenza. Dunque, secondo il Padre Liberatore tra il sentire e l'intendere non si dà che una differenza nominale. E se egli altrove distingue l'intelletto dal senso, non lo può fare se non cadendo nella più aperta contraddizione.

La Percezione, egli osserva, non è altro in generale che *acquistar notizia* di un dato obietto. Ma *acquistar notizia* e *acquistare idea* è precisamente la stessa cosa; e sentire è percepire nel senso di acquistare notizia. Dunque le idee delle cose sensibili traggono origine dalle sensazioni; e però questa teoria non differisce in sostanza da quelle di Locke, e di Condillac e del Tracy che avea detto:—pensare è sentire.—

Il Padre Liberatore non può concepire in che modo una cosa si senta, senzachè sia per questo stesso avvertita dal senziente; il che egli osserva come una prova che *sentire e afferrare col pensiero* una cosa sono il medesimo. Noi avremmo desiderato che si fosse espresso un po' più chiaramente. Non è ben chiaro s'egli intenda sostenere che sentire è lo stesso che avvertire ciò che si sente, o vero se queste siano due operazioni diverse e distinte di natura, ma così connesse che l'una seguiti sempre dietro all'altra. Nel primo caso egli avrebbe provato il suo assunto che sentire è pensare, dicendo che sentire è avvertire; la qual prova non sarebbe che una ripetizione di ciò che doveva provarsi. Se poi l'avvertire una cosa è per l'autore una cosa distinta dal sentirla, allora la sua sentenza che sentire è pensare cade colpita dalle sue stesse parole.

Del resto non c'è uomo, per quanto volgare, che non comprenda al primo tratto che altra cosa è sentire, e altra cosa pensare e avvertire.

Lasciando per ora di parlare dell'elemento subiettivo della sensazione, qual sarebbe il piacere e il dolore che molte volte accompagna le sensazioni esterne, sentire i corpi esteriori non è altro che ricevere in sé un'azione dei medesimi. I corpi esteriori imprinono i nostri sensi, e questa impressione altera lo stato dei nostri organi; l'anima allora prova in sé stesso delle passività che corrispondono a questa alterazione, come sono le sensazioni visive, tattili, odorifere, sonore, saporose. Questo è sentire o percepire col senso: pensare invece, o avvertire, o afferrar col pensiero un obbietto esteriore, è un atto che in noi, subietti non solo senzienti ma anche intelligenti, sussegue immediatamente al fatto delle sensazioni, e consiste nel giudicare che sussiste ciò che ha prodotto in noi quelle sensazioni, ciò che ha determinata l'anima nostra (per esprimerci colle formole della scienza) a concorrere cogli organi corporei a quell'atto che si chiama sensazione esteriore. Altro è dunque percepire coi sensi, altro percepire con la mente. Questo, non quello, ci procaccia la cognizione delle cose che si sentono.

254. Un'altra prova che non ha maggior forza di questa, reca il P. Liberatore per dimostrare che per mezzo della sensazione si concepiscono i corpi esteriori. « Il sentire, egli dice, e non sentir « nulla, il percepire senza che niente sia percepito, è un assurdo « ed una contraddizione, che non può in niuna guisa informarsi « dall'animo. Uopo è dunque appigliarsi all'altra parte, e confessare, colla sensibile (*sensitiva*) percezione sentirsi ed apprendersi immediatamente gli obbietti esteriori ».

Ma perchè sentirsi ed *apprendersi*? Non bastava il dire sentirsi? Nessuno gli negherà che coi sensi esteriori si sentano i corpi; nessuno gli negherà che sentire e sentir nulla è una contraddizione nei termini. Ma siamo sempre nella sfera del *senso*, e non già in quella del *pensiero*. Il sentire è un atto che inchiude sempre due entità, il subietto senziente, e il termine sentito o sia la *forza sensifera* in cui termina il sentimento o la sensazione. Il senso è sempre un atto dell'anima, del subietto senziente, è cosa in lui immanente; ma esso non può sussistere se non abbia un termine, una materia, la quale ora è il corpo stesso subiettivo del principio senziente, ora è di più un corpo esteriore. Perciò sentire è sempre percepire qualcosa di materiale e corporeo, perchè la materia o il corpo è termine del sentimento animale. Ma ciò non è un percepire oggettivamente, non è un pensare, un aver notizia del corpo; è, come già si disse, riceverne in sé l'azione che modifica il sentimento. Per *afferrare col pensiero* il corpo esteriore, bisogna prescindere da noi stessi, dall'azione che soffriamo, e fissare la nostra mente nella causa che ce la fa soffrire.

Dunque da ciò che c'è contraddizione nel dir di sentire e sentir nulla, percepire e percepir nulla, non viene la conseguenza che sentire e percepire intellettivamente siano la stessa cosa quanto al concetto, e solo differiscano nelle parole. Chi può, senza assurdo, sostenere che avere delle sensazioni sia lo stesso che « il concepirsi, come dice l'autore, direttamente e immediatamente gli obbietti stessi che son fuori di noi, in quanto d'alcune esterne qualità son dotati »? E egli lo stesso il sentire un suono, e il *concepire* la campana, in quanto è dotata della qualità sonora?

255. Vero è che l'Autore chiama imperfetta e manca la percezione dei corpi da lui attribuita alla sensazione. Ma nel dimostrare in che consiste questa imperfezione conferma sempre più il sensismo da lui seguito anche contro sua voglia. In che consiste questa imperfezione? Consiste in ciò, dice l'Autore, che la sensazione non contiene un giudizio, è *orba*, com'egli si esprime di *questo atto cogitativo, il quale non appartiene che all'intelligenza*. A che si riduce dunque l'atto di *afferrar col pensiero* gli oggetti esterni, se questi si pensano senza giudicare che esistono? Benchè, soggiunge l'Autore, il giudizio sia un atto della mente, e non del senso, « non per questo possiamo arrogarci di vedovare la sensazione della dote d'attingere in qualche modo l'obietto e rappresentarlo all'animo confusamente qual fatto esterno e concreto, senza nulla affermare o negare del medesimo ». Se bene dunque la percezione del Liberatore non si compia per mezzo di un giudizio, essa contiene, o a dir meglio, è una rappresentazione o *apprensione semplice* dell'obietto esteriore. Ma non appartiene che alle idee la virtù di rappresentare al pensiero le cose. Dunque le idee delle cose sensibili, secondo la sentenza del Padre Liberatore, ci sono fornite dalle sensazioni, anzi sono con esse una stessa cosa. Chi conosce alcun poco di filosofia, giudichi se questo non è sensismo.

Potrebbe replicarsi che, siccome la sensazione rappresenta all'anima l'obietto *qual fatto esterno e concreto*, così essa non ci porge un rappresentazione *ideale*, ma *reale*. Ma questa distinzione non regge. Ogni rappresentazione è di sua natura *universale*, perchè se essa nel caso concreto ci rappresenta un *particolare*, questo particolare non esaurisce la sua virtù rappresentativa, che è per sé infinita, per sé astratta da ogni realtà, quantunque noi nell'atto della percezione non ci avvediamo di questa sua universalità rappresentativa. In tanto infatti una cosa ne rappresenta un'altra, in quanto questa rassomiglia a quella; il rapporto di somiglianza che passa tra il rappresentato e il rappresentante è ciò che costituisce l'universalità delle idee, dote che alle sole idee può appartenere. La sensazione del Liberatore è rappresentativa degli obbietti esterni; dunque è ideale e universale.

D'altra parte, se la sensazione rappresenta l'obbietto esterno, senza niente affermarne di esso, nè meno l'esistenza, come mai può asserirsi senza contraddizione, che la sensazione *ci mena alla conoscenza degli oggetti sensibili*, che la percezione non è altro che *acquistar notizia d'un dato obbietto*, che sentire una cosa è *avvertirla*, che colla sensazione *si percepiscono gli obbietti esterni*? L'apprensione semplice di una cosa non è che l'idea della cosa, ma non è ancora la cognizione o percezione conoscitiva della sua realtà. O dunque la sensazione non ci porge che una rappresentazione semplice, spoglia d'ogni affermazione interiore della sussistenza dell'oggetto; e in tal caso non si può dire che la sensazione afferri col pensiero gli oggetti esterni, ma si deve dire solamente che la sensazione ce ne fornisce le idee; il che è cosa ben diversa dall'afferrar col pensiero la realtà di ciò che l'idea gli rappresenta. O la sensazione ci fa percepire, non le idee degli oggetti, ma gli oggetti stessi reali; e allora questa realtà degli oggetti non può afferrarsi dal pensiero colla semplice idea, ma gli occorre di più un'interna persuasione e affermazione degli oggetti stessi.

256. Che la sensazione percepisca gli oggetti esterni il Padre Liberatore crede dimostrarlo anche per questo, che siccome l'azione che l'anima, quando sente, in sé produce, è una percezione, così *racchiude un rapporto coll'obbietto che guarda e rappresenta*. Ma in che consiste poi questo rapporto? È egli un rapporto di somiglianza? Allora non può dire che colla sensazione si conoscono gli oggetti esterni, se non in quanto questi si riferiscono dal pensiero all'idea che li rappresenta. Questo riferimento non può farsi che dalla mente. È il rapporto che passa tra causa ed effetto? Peggio: i sensi non possono scoprire questo rapporto. È un rapporto tra il sensibile ed il senziente? Senza dubbio; ma nella semplice sensazione l'anima non coglie, non afferra col pensiero questo rapporto: essa non fa che sentirsi passivamente affetta, modificata; e i corpi esterni sono bensì *termini* di questa sua passività, ma non ancora *obietti*. Acciò questi termini del suo sentire diventino *obietti*, bisogna che dal semplice sentirne in sé l'azione, che considerata in lei è *passione*, passi a pensarne, ad afferrarne col pensiero la reale esistenza, distinguendola, separandola, per così dire, da ogni rapporto che i reali sensibili hanno colla sua potenza sensitiva. In breve: afferrar col pensiero, non già le semplici idee dei corpi, ma i corpi stessi reali non è altro che pensarli in sé esistenti, e ciò inchiude che si predichi l'esistenza reale di ciò che in mente s'intende come possibile, cioè come ideale. Ma il Padre Liberatore concede alla sensazione la virtù di afferrar col pensiero gli oggetti esterni, anzi immedesima l'una cosa con l'altra. Dunque egli 1.º immedesima le idee delle cose sensibili con la sensazione; 2.º ammette la percezione dei reali per via di pensiero, senza veruna affermazione, il che è contraddittorio.

257. Vero è che il P. Liberatore grida forte contro Locke e Condillac che derivano dai sensi tutte le umane conoscenze; ma egli se la prende coi sensisti, non perchè accordino ai sensi la facoltà di generare delle cognizioni, ma perchè dai sensi le derivano *tutte*, e con ciò annientano *tutto l'ordine delle nostre conoscenze razionali e a priori*, cioè l'universale, la causa, la sostanza, l'infinito, il necessario e simili. Accorda egli dunque ai sensisti che le idee del fenomenico, dell'accidentale, del finito, del mutabile, in una parola del sensibile, derivano dalla sensazione. Anzi dice precisamente che sentire è lo stesso che afferrar col pensiero e rappresentarsi un oggetto sensibile. Questa dottrina non può salvarlo dal sensismo se non a condizione di contraddirsi, perchè se bene i reali sensibili siano finiti, contingenti, mutabili, e le loro idee non si possano acquistare se non all'occasione dell'esperienza, è però chiaro che come idee sono immutabili, necessarie, eterne; come rappresentazioni, sono universali; come conoscenze contengono sempre in sé un elemento razionale e a priori, la cognizione del quale non dipende minimamente dalla sensazione. E non giova il dire che la sensazione fa conoscere l'oggetto esteriore soltanto nelle sue qualità sensibili, ma non come causa, nè come sostanza, nè come cosa insomma in sé esistente. Con ciò non si fa che avvolgersi di assurdo in maggiore assurdo. Questa conoscenza che dà la sensazione, è conoscenza di un oggetto, e oggetto reale e concreto, o vero di sole qualità? Se è conoscenza di un oggetto reale, deve inchiudere necessariamente il concetto di esistenza, concetto che il Liberatore sostiene non poter essere supplito che dall'intelletto. Se poi è conoscenza di sole qualità, queste qualità come possono percepirsi separatamente dell'oggetto? Non è questo un patentissimo assurdo? Afferrar col pensiero delle qualità reali senza pensarle come inerenti in un subietto reale e sussistente? Certo i sensisti non volevano di più: essi, come riguardavano l'anima qual complesso di sensazioni, così tenevano i corpi per dei complessi di qualità. E siccome le sensazioni erano da loro confuse colle conoscenze e con le idee, così la loro teoria menava diritto all'idealismo. Che se il Padre Liberatore sostiene che a completare la cognizione si richiede di più l'atto del giudizio e le idee a priori, ciò non impedisce ch'egli si accordi coi sensisti nell'attribuire alla sensazione una virtù rappresentativa o ideale, e nel confondere insieme e in parole e nel fatto il pensare col sentire.

Parimenti egli non ha ragione di rampognare il Condillac per aver detto che tutte le operazioni e facoltà dell'anima non sono che la sensazione trasformata. Dal momento che sentire è afferrare una cosa col pensiero, vorrà egli negare che l'*attendere*, il *riflettere*, il *confrontare*, il *giudicare* non siano altro alla fine che tanti atti del pensiero stesso che afferra gli oggetti ora in un grado or in un altro, ora sotto un lato ora sotto un altro? Sentire, secondo lui, è pensare. Dunque tutti gli atti del pensiero non so-

no che atti del sentire; e s'egli altrove rifiuta siffatta dottrina, questa non può farlo senza contradirsi.

258. Ma vediamo qual sia la soluzione ch'egli dà al gran problema dell'origine delle idee. L'intelletto umano, egli dice, come potenza conoscitrice « ci si rappresenta come una luce sussistente e vitale, partecipazione espressa e simiglianza dell'altissima luce divina, destinata ad uscire in razionali concepimenti superiori le mille miglia alle rappresentanze sensibili, siccome quello che non fermandosi alla corteccia degli esteriori fenomeni, s' inoltra a scoprire l'interno essere delle cose e i loro svariati rapporti. Di che segue che egli non abbisogna d'altra applicazione dell'oggetto, se non di questa, che gli venga *fatto presente*... Fatto poi presente l'oggetto, l'intendimento per l'innata sua virtù esce nelle azioni a lui rispondenti, che altro non sono se non percezioni ed idee rappresentative dell'oggetto che ha dinanzi allo sguardo... A spiegar dunque l'origine delle idee non ci ha mestieri di forme nè di visioni innate, ma solo dell'attività dell'intelligenza e del ministero dei sensi, che come semplici requisiti o strumenti le presentino il rispondente oggetto. Ondechè a dir tutto in breve, le idee formalmente sono acquisite, virtualmente innate ».

Voi sudate per trovare una spiegazione ragionevole, anzi per scoprire il vero e unico mezzo col quale l'intelletto percepisce le cose e se ne acquista le idee. La cosa, secondo il Padre Liberatore, è subito fatta. Ritenete questo per indubitabile, che a procacciarsi le idee non occorre altro se non l'*attività dell'intelligenza* da una parte, e la *presenza delle cose per mezzo dei sensi* dall'altra. Voi forse sarete curioso di sapere in che consista all'ultimo cotesta *attività dell'intelligenza*. Il P. Liberatore vi dice che è una luce, somiglianza dell'altissima luce divina. Voi non vi appagate forse di una metafora, e vorrete sapere in che consista la *luce* dell'intelletto umano; vi parrà anzi impossibile che l'umano intelletto sia luce a sè stesso, e direte che non potendo essere se non luce di luce, lume riverberato, bisogna necessariamente ammettere che la luce divina non può illuminare il nostro intelletto se non comunicandosi, presentandosi a lui, e così facendosi oggetto formale e perenne dello stesso. E siccome ciò che illumina ogni intelletto non è mai altro che qualcosa d'ideale, sarete tentato a dire che quella luce che illumina il nostro intelletto è una qualche *idea* che, presentandosi all'anima nostra, la rende intelligente, servendole di mezzo per conoscere qualunque cosa. Ma il P. Liberatore non s'impiccia di *forme* e *visioni innate*. Egli sta fermo colla sua *attività* dell'intelligenza, *virtualità* dell'intelletto, per quanto sia ripugnante il concetto di *attività* e di *virtualità* spoglia d'ogni *forma innata*, come quello di *potenza* che non abbia un suo *atto* proprio, e quello di *atto* senza cosa veruna in cui esso termini e riposi.

Così la teoria del P. Liberatore in parte è sensistica, in parte non spiega niente, ma lascia intatta la difficoltà che s'incontra nell'assegnare l'origine delle idee.

259. TOMMASO REID. Locke ammetteva come prima operazione del pensiero l'*apprensione semplice* delle qualità sensibili; secondo lui quindi, l'idea di una cosa doveva precedere il giudizio dell'esistenza della medesima. Lo scozzese Reid si alzò contro questa teoria. Analizzando la prima *percezione* delle cose, vi distinse questi due elementi: 1.^o una *nozione* dell'oggetto percepito; 2.^o una *convinzione* irresistibile e una ferma *credenza* della sua esistenza attuale. Siccome non si può credere alla sussistenza di una cosa, senza formare un interno giudizio; così il Reid concluse che la prima operazione dell'intendimento non è la semplice apprensione della cosa, ma il giudizio con cui affermiamo la cosa percepita.

Fu certamente un gran passo verso la vera soluzione del problema il riconoscere che nella prima percezione di una cosa si contiene, non solo la nozione, ma anche il giudizio della sussistenza. Restava a spiegare come questo giudizio si formi dalla nostra mente, e si producea in noi per mezzo di esso il concetto della cosa percepita. Il Reid si propose la difficoltà; pensò che la « convinzione dell'esistenza di una cosa sembra supporre l'idea di « esistenza ». Ma dichiarò che « questa idea è forse troppo astratta per poter entrare nella mente del bambino ». Il Reid, protestandosi incapace a sciogliere l'enigma, concluse che la nostra mente forma il primo giudizio per una cotale *suggestione della natura*; la nozione dell'esistenza della cosa, egli disse, noi la riceviamo come per ispirazione.

260. L'avversione che il Reid aveva alle idee innate lo costrinse a distruggere con una mano quello che edificava con l'altra. Se è vero che la prima operazione della nostra mente, come affermò il Reid, non è l'apprensione semplice delle cose, ma il giudizio della loro esistenza; e se nessun giudizio può formarsi finchè la mente non possiede qualche idea che possa servire di predicato pel primo giudizio, bisogna necessariamente ammettere nella nostra mente un'idea, la quale non sia di nostra formazione, ma ci sia impressa dalla natura. Ammessa questa idea, che non può negarsi senza rendere impossibile il primo giudizio, non fa più bisogno di ricorrere alla sognata *suggestione della natura*, perchè la *natura* qui è parola senza significato; e se per natura intendesi il costitutivo della nostra ragione, il lume della nostra mente, questo non può consistere se non in quell'idea appunto che occorre alla formazione del giudizio primitivo. Siccome poi con questo giudizio noi affermiamo l'esistenza di ciò che sentiamo, così l'idea di esistenza è proprio quella che deve precedere il giudizio primitivo stesso, e per conseguenza precedere nel nostro intelletto ogni altra idea. Dire che è troppo astratta, acciò possa

cadere nella mente del bambino, è un seguire il pregiudizio volgare che ogni idea generale provenga dall'astrazione. L'astrazione non genera le idee, ma le decompone nei loro elementi. Questi elementi li fusa insieme la mente stessa all'atto di percepire e affermare la cosa. Ma se tutti gli altri elementi componenti l'idea di una cosa, come per esempio il color giallo, la rotondità, l'odor acre e fragrante nell'idea di arancio, non può la mente pensarli se non all'atto della percezione di un arancio reale; l'idea all'incontro di esistenza, necessaria per formare il giudizio che si contiene nella percezione dell'arancio, non può esserci occasionata dai sensi, ma si mostra necessaria a concepire qualunque cosa, sia questa un ente reale, o vero una qualità, un modo dell'ente. Ora, un'idea che bisogna possedere in mente prima di concepire qualsiasi altra idea concreta, può dirsi che provenga in noi per mezzo dell'astrazione? L'astrazione non può far altro, riguardo a questa idea, che tornarla a separare da tutti quegli elementi coi quali venne congiunta nel primo giudizio. Allora si chiama *astratta*, ma è astratta unicamente rispetto a quell'idea concreta, da cui venne separata mentalmente. Considerata invece come il postulato d'ogni giudizio, come l'elemento formale e fondamentale d'ogni idea, essa non è nè astratta nè concreta; è il lume della ragione. Il dottor Reid avendo negato che possa essere innata nel nostro spirito quell'unica idea che è necessaria alla percezione intellettuale delle cose, rese impossibile e assurdo quel giudizio che, per sua confessione, è il primo atto del nostro intendimento, quello che precede l'apprensione semplice della cosa.

Egli del resto appartiene alla scuola dei sensisti, sia perchè diede alla sensazione la virtù di produrre in noi le nozioni delle cose, sia perchè confuse le idee colle immagini sensibili delle cose stesse, le quali non sono che atti della nostra sensitività.

261. I NOMINALI. Al sensismo è congenere il *nominalismo*, il quale nega un'esistenza propria alle idee generali, riducendole a dei meri vocaboli: e siccome i vocaboli non sono che dei sensibili; così il sistema dei Nominali riesce infine a quello dei sensisti, del quale non è che una modificazione. Preso però nella sua maggiore generalità, si può esprimere con questa formola: « Quel sistema, il quale nega gli enti intelligibili o sia le idee, sostenendo ad esse dei segni di altra natura come mezzi del pensiero ». Inteso così, il nominalismo abbraccia tutti i sistemi che ripongono l'idealità nei segni sensibili, quali sarebbero e le *segnature* del Romagnosi, e gli *atomi rappresentativi* di Democrito, e i *nomi* sostituiti alle idee da Roscellino e da altri Nominali del medio evo, e la *similitudine* supposta ne' concreti dei sensisti, e l'*impressione* scambiata con la sensazione de' materialisti, e quanti insomma derivano la cognizione da segni sensibili.

262. Democrito infatti sognò che dai corpi emanassero de-

gli *atomi*, chiamati specie o idoli, i quali penetrando per gli organi dei sensi esterni, recassero all'anima il pensiero delle cose esterne.

L'errore dei materialisti e dei sensisti non differisce da quello della filosofia atomistica; perchè quelli suppongono che i corpi improntino nell'anima una traccia e una figura di sè medesimi, alla guisa di un sigillo che stampa la sua impronta nella cera; e i sensisti non intendono il bisogno delle idee onde conoscer le cose, perchè suppongono che le sensazioni siano rappresentative delle cose, come una loro similitudine.

Romagnosi poi pensò che l'azione dei corpi e la reazione dello spirito lasciassero in noi delle tracce, e fossero come una specie di stenografia e di scrittura interna, la quale noi leggendo, per così dire, veniamo a conoscere, se bene imperfettamente, le cose.

Tutti questi sistemi peccano d'un vizio comune che è quello di dare a cose materiali e sensibili la forza rappresentatrice o sia l'intelligibilità.

263. Volendo però fermarci più particolarmente ad esaminare il sistema dei Nominali strettamente detti, vediamo in qual modo essi ragionano. Fin dal principio del medio evo si agitò la questione, che poi si rese tanto famosa, sull'esistenza degli *universali*, cioè dei generi e delle specie, sostenendo i Realisti che essi fossero veri enti, enti reali, e i Nominalisti che non fossero altro che meri nomi.

Quegli antichi Nominalisti ragionavano così:

1.^o L'universale, essendo ciò che non è definito o circoscritto nè da spazio nè da tempo, ne segue che in natura non c'è niente di universale, fuorchè Dio; perchè, eccetto Dio, tutte le altre cose sono soggette al tempo e allo spazio; e perciò non sono universali.

2.^o Se in natura ci fosse qualcosa di comune a molti individui, questi cesserebbero d'esser distinti numericamente e indipendenti gli uni dagli altri; così l'umana natura sarebbe cosa identica e con Socrate e con Platone; e siccome due cose eguali a una terza sono eguali tra di loro, Socrate e Platone non sarebbero nella realtà due individui, ma un solo. Di più; una sola e identica cosa si troverebbe al tempo stesso in più luoghi, subirebbe contrarie e anche contraddittorie modificazioni, e l'identica essenza differirebbe da sè medesima in quanto si trova in un altro individuo. Queste cose essendo assurde, ne concludevano che gli universali o sia i generi e le specie non erano alla fine se non meri vocaboli, e che nulla esistesse al mondo se non dei reali individui. Negarli non potevano, perchè anch'essi confessavano che le scienze non possono essere che di universali. Dunque si appigliavano al partito d'identificarli coi nomi che li esprimono.

264. A questo risultato essi non sarebbero certamente venuti,

se avessero atteso meglio alla natura delle idee, distinguendo bene le due forme dell'essere *ideale* e *reale*. Negli esseri reali non c'è niente di comune; ciascuno possiede un' esistenza individuale e incomunicabile. Dunque l' universalità non può appartenere a questi esseri; e fin qui i Nominali ragionavano bene. La natura invece dell' essere ideale è quella di farci conoscere molti reali, anzi tutti quelli nei quali si realizza e si ripete un' identica essenza; e questa è appunto la loro universalità, la quale non consiste in ciò che i reali si identifichino fra loro, ma sì bene che molti reali si conoscano per mezzo di una sola idea di cui sono, a così dire, tante copie distinte e separate; cosicchè alla fine l' universalità non è altro se non il rapporto che passa fra l' idea unica e i molti reali da essa fatti conoscere.

Ciò stando, come mai le idee possono ridursi a due meri vocaboli? come mai questi possono tener luogo degli universali? Ogni vocabolo non è forse un singolare in sè stesso? non è forse un sensibile al pari d' ogni altro? Come può esso da solo farci intendere la somiglianza e la dissomiglianza delle cose? come mai presentarci l' essenza di un essere, se esso non è altro che un po' di fiato, non avente coll' idea altro rapporto che quello di un *segno* affatto arbitrario e convenzionale?

265. — Ma in natura non si dà niente di universale, fuorchè Dio. — Quand' anche fossimo costretti ad ammettere questa conseguenza, non ci sarebbe ragione di asserire che le idee non sono che meri nomi. Ma questa conseguenza non viene; non è vero che tutto ciò che è universale, sia Dio; anzi non lo è punto, essendo impossibile che Dio sia l' essenza dei reali finiti e contingenti e li rappresenti; il che ci rovescerebbe nel panteismo. Dio non è una mera idea nè il complesso di tutte le idee, ma è una somma sussistenza, tutt' insieme ideale e reale, intelligibile e intelligente. Che se le idee sono rivestite di divini caratteri, ciò vuol dire che esse sono in Dio, e sono sue appartenenze, le quali, in quanto vengono a noi comunicate, non ci presentano da sole la sussistenza di Dio, ma ci fanno conoscere le cose tutte che noi conosciamo; in quanto poi sussistono in Dio, formano con lui una sola e semplicissima essenza, la quale noi al presente possiamo solamente arguire e *concepire*, ma non *percepire* in sè medesima. Conchiudiamo che, secondo gli antichi Nominali, le idee, universali per natura, non hanno altra origine che quella del linguaggio; il che non può ammettersi: e si confondono con le parole sensibili; il che mostra che il nominalismo non è che un ramo del sensismo.

266. E la medesima risposta si può fare al nominalismo rimodernato specialmente di Dugald-Stewart in Scozia. Partendo egli dal principio sensistico che le idee da principio sono particolari e si fanno a poco a poco generali per astrazione, ripeteva poi l' essenzial differenza tra queste e quelle dal differente uso delle

parole. Appoggiandosi a un passo dello Smith intorno all'origine del linguaggio, egli pensava che gli uomini da prima avessero imposto a ciaschedun obbietto un nome proprio e individuale; il quale poscia, per la ripetuta applicazione ad altri obbietti consimili, diventasse generale e comune, ed esprimesse così delle idee generali.

267. Sul qual sistema si possono fare le seguenti osservazioni:

1.^o È falso che i nomi propri possano diventar comuni e generali per qualunque applicazione se ne faccia a individui distinti: così il nome *Pietro* sarà sempre nome proprio, per quante siano le persone a cui si applica, quando almeno si applichi per nominare l'individuo come tale e disgiungertolo da ogni altro; cosicchè allorquando un nome proprio viene applicato a più individui, allora convien ricorrere a qualch'altro nome che serva a distinguerli fra loro, venuto meno l'aiuto del nome proprio.

2.^o Concedendo pure che un nome da proprio possa diventargli comune, onde ciò avvenga è indispensabile ch'esso perda la sua significazione primitiva per acquistarne un'altra, cominciando a significare una cosa stessa non può per le sue note proprie, ma per qualche nota comune a lei e ad altre cose. Ora a questo si richiede che la mente in primo luogo concepisca quella nota comune come tale, indi la connetta colla parola. Per tal modo non è già che l'idea generale o sia quella nota comune abbia la sua origine dalla parola, ma è più tosto la parola che assunse la significazione dell'idea generale già concepita.

3.^o Per ultimo le idee generali, secondo ciò che abbiain detto ripetutamente, non si possono confondere coi vocaboli, verso i quali non hanno che un rapporto arbitrario ed estrinseco; quindi non possono nè meno aver origine dai vocaboli.

CLASSE SECONDA

Teorie peccanti per eccesso.

268. Le teorie fin qui esposte peccano per due difetti: 1.^o perchè rinnegano la natura obbiettiva delle idee, e così cadono nel subiettivismo; 2.^o perchè d'altra parte non ammettendo veruna idea innata, non assegnano all'origine delle idee una ragion sufficiente. Ma ce ne sono altre le quali, se bene distinguano le idee dalle sensazioni e da tutto ciò che con le sensazioni ha una comune natura, non sortono tuttavia dal subietto, perchè riducono le idee a degli atti, a delle modificazioni, a delle forme subiettive dell'anima; per il ch'è si possono ascrivere a una classe particolare di teorie che ammettono delle idee subiettive, o sia all'*idealismo subiettivo*.

Tali sono, tra le più celebri, quelle del Leibnitz e del Kant, le

quali, nel mentre da una parte non escono dal subiettivismo, e perciò sono teorie false per difetto, assumono d'altra parte troppo più che non si richieda a spiegare l'origine delle idee.

269. LEIBNITZ. Rispondendo a Locke, Leibnitz partì dal principio che non si può dare una potenza priva di ogni atto primo, perchè una mera potenza, una potenza assolutamente inerte, non è nè pur concepibile; che se ogni potenza consiste essenzialmente in un atto primo, questo deve avere il suo proprio obbietto, ripugnando che l'atto manchi di un termine suo proprio. E fin qui il suo ragionamento cammina bene; ma invece di fermarsi a meditare sulla natura o sul modo di operare della potenza intellettuale, conchiuse che tutte le idee sono obbietti essenziali dell'intelletto, e perciò inserite dalla stessa natura nell'anima nostra.

Ma per quale strada giunse egli a questa conseguenza? Persuaso della verità che i sensi non possono produrre in noi le idee, e che la facoltà di pensare è di sua natura dai sensi indipendente, suppose, senza poterlo dimostrare, che il corpo non potesse avere azione veruna sull'anima, che nessun ente creato potesse operare con una vera azione in un altro ente creato. Come dunque spiegare le mutazioni dell'anima nostra che sono in perfetta armonia colle mutazioni dei corpi esteriori? Egli immaginò che tutte le mutazioni di qualsiasi ente non procedono che da un principio interiore al medesimo, il quale ha l'efficacia di svolgersi in quell'ente, facendolo passare per una serie determinata di cangiamenti; i quali essendo dal Creatore armoneggiati per certe leggi stabili coi cangiamenti degli altri enti, credesi comunemente dagli uomini che gli uni siano cagione degli altri a cui succedono stabilmente, mentre in realtà non sono che coesistenti. Da questi principi dedusse la dottrina dell'*armonia prestabilita*.

Ora, il principio che tutti i cangiamenti a cui un ente soggiace vengono da una forza interiore al medesimo, Leibnitz lo applicava a spiegar l'origine delle idee, le quali suppose che si rappresentassero successivamente all'anima come una serie di modificazioni che in essa avvengano. Dunque le immaginò già tutte preesistenti nell'anima.

Le considerava però in due tempi e stati distinti, cioè prima che cadessero nella nostra coscienza, e dopo l'avvertenza della medesima. Nel primo stato non erano per lui che *percezioni*, e nel secondo *appercezioni*; nel primo erano insensibili, sensibili nel secondo; in quello esistevano soltanto come abbozzate, come rudimenti di idee, come le venature che per combinazione fortuita potrebbero rinvenirsi in un marino informe, le quali tracciassero allo scultore una statua, che però abbisognasse della subbia per uscir fuori nelle sue forme native. In questo stato Leibnitz voleva che le idee non fossero più che istinti, modificazioni, virtualità naturali dell'anima. E dalla varietà di questi istinti ripeteva la differenza d'ingegno da uomo ad uomo.

270. Ma 1.^o se le idee non sono che istinti e modificazioni dell'anima, si confondono coll'anima stessa; e questa dottrina stabilisce un pretto subiettivismo, che rende impossibile la cognizione a cui sono essenziali i due elementi opposti del subietto e dell'obietto: e le idee, appunto perchè obbiettive e distinte dall'anima, ci danno la virtù di pensar le cose nella loro esistenza.

2.^o Notiamo di passaggio che, se tutte le mutazioni degli enti dipendono da un principio interiore ai medesimi, nè altro può dirsi se non che sono poste in armonia con quelle degli altri enti e le une si svolgono dalle altre, con ciò si distruggono le cause seconde e quindi si nega l'umana libertà.

3.^o Finalmente; se bene Leibnitz non ammetta come innate le idee, ma solamente le loro vestigia, ammette tuttavia troppo più che non bisogni alla soluzione del problema di cui si tratta. Noi vediamo che le idee sono talmente concatenate fra loro che le une dipendono dalle altre e, conosciuta un'idea, il nostro spirito da quella passa all'acquisto di altre. Ora, se Leibnitz si fosse fatto a investigare la natura della potenza intellettuale, avrebbe veduto che la difficoltà suprema consiste nel dare spiegazione del come si formi il primo giudizio, giacchè il primo giudizio abbisogna senza dubbio di qualche idea. Se quest'idea si dimostri essere congenita al nostro spirito, noi con essa possiamo fare i primi giudizi e, dopo questi, tutti gli altri. Che se, esaminando la genealogia delle idee, noi ne trovassimo alcuna che fosse il fondo di tutte le altre e l'essenza delle idee stesse, resterebbe dimostrato che quella sola si deve ammettere come innata, e che tutte le teorie che ne ammettono di più, peccano di eccesso.

271. EMMANUELE KANT. Locke era partito dall'empirismo; Reid dal fatto della percezione intellettuale e dalle verità di senso comune, senza internarsi nella difficoltà dell'origine delle idee; Leibnitz, non potendo concepire come le idee potessero venir prodotte dai sensi o cogliersi e distinguersi colla riflessione lockiana, se già non esistessero nello spirito, riuscì ad ammettere innate le tracce di tutte le idee; Kant si accostò alla questione, partendo da un altro principio.

Egli accordò ai lockiani che la cognizione umana comincia dall'esperienza; ma contradicendo poi subito a questa concessione, distinse due specie di cognizioni, l'una *a priori* e l'altra *a posteriori*, l'una *pura* e l'altra *empirica*. Portando lo sguardo sull'umana ragione, trovò che ella possiede dei principi, delle verità indipendenti dall'esperienza e anteriori alla medesima. Ne studiò la natura e cercò di compilarne l'elenco, e credè di poter fissare un numero invariabile di principi, che presi insieme sono come il fondo dell'intelligenza umana, cioè principi di tutti gli umani giudizi, cui egli chiama *nozioni trascendentali*, perchè sorpassano la sfera dell'esperienza e sono anzi i mezzi di conoscerla. Diede il nome di *idee* ad alcuni di questi principi appartenenti

alla ragione, a cui sottomise l'intelletto, quasi men nobile di quella; e all' intelletto diede delle nozioni, da lui chiamate *forme* o *categorie*, sull'esempio di Aristotele. Finalmente sotto allo stesso intendimento collocò la facoltà della *percezione*, o come egli si esprime, *intuizione sensibile*, fornita essa pure di due forme speciali. Due sono le forme della sensitività, cioè il *tempo* e lo *spazio*; dodici le categorie dell' intendimento, cioè le nozioni di *qualità*, *quantità*, *relazione*, *modalità*, ciascheduna suddivisa in tre altre forme subordinate; perchè la qualità abbraccia le nozioni di *realtà negazione limitazione*; la quantità quelle di *unità pluralità totalità*; la relazione quelle di *sostanza causa ed azione*, alle quali rispondono l' *accidente* l' *effetto* e la *passione*; la modalità quelle di *possibilità esistenza necessità*. Negò il nome di *idee* a queste nozioni, perchè diceva che l'idea produce nello spirito la convinzione dell'esistenza reale di un oggetto corrispondente; laddove queste forme non presentano per sè veruna realtà. Finalmente alla ragione assegnò tre idee, che sono l'idea dell' *Io*, dello *Universo*, di *Dio*.

272. Le idee di Kant hanno un' efficacia diversa da quella delle forme. Le idee producono da sole la convinzione dall' esistenza reale degli oggetti da loro indicati, e inducono la credenza alla semplicità unità e immortalità dell' anima, alla moralità, a Dio: quando le nozioni formali non possono concludere a veruna realtà senza il testimonio dei sensi. Così le forme e le idee non sono che il fondo della nostra ragione e suoi caratteri subiettivi; e dal combinare poi questi elementi subiettivi con gli elementi del pari subiettivi della sensitività egli fa scaturire tutte le umane cognizioni.

273. Noteremo in primo luogo il vizio fondamentale di questa teoria, comune con quello delle altre finora accennate. Se queste idee e queste forme sono modi dell'anima, è impossibile ogni cognizione degli enti diversi da noi; la nostra cognizione sarà sempre fenomenica e apparente, e l' *io* medesimo non sarà più che un'apparenza. La conoscenza inchiede due termini, il subietto conoscente e l' oggetto conosciuto. Ma per qual via potrà lo spirito assorgere alla conoscenza di un ente da lui distinto, se dessa risulta di elementi o nozioni subiettive, applicate alle forme della sensitività, subiettive anch'esse? All' incontro se si accorda una vera e non illusoria obiettività alle idee, queste ci danno la facoltà di pensar le cose nella loro propria esistenza, date che siano le sensazioni. Nel sistema kantiano gli enti reali non sono che nostre maniere di concepire; e il subietto pensante è in certa maniera il creatore di tutte le cose, non escluso Dio; perchè tutte le cose si riducono a dei meri concepimenti della ragione combinante fra loro le forme subiettive, e prestante un cieco e fatale assenso alla credenza del mondo, di Dio e dello spirito. E siccome gli autori di un tal sistema attribuiscono a coteste loro forme i caratteri della necessi-

tà e della universalità; il panteismo diventa inevitabile. E tale difetto è l'errore dominante in tutti i sistemi che dopo Kant si escogitarono in Germania, oltre a molti altri, da Fichte, da Schelling e per ultimo da Hegel.

274. Ma oltre questo vizio che conduce inevitabilmente al panteismo e allo scetticismo. come può egli provare il filosofo di Conisberga, che tutto quelle sue forme o categorie siano innate? Qual necessità di ammetterle tutte congenite nella nostra intelligenza, se le une sono dipendenti dalle altre, e lo spirito può acquistarle insieme con le prime percezioni, o dedurle col ragionamento? È egli vero che noi non possiamo percepire alcun oggetto esistente, se non ne pensiamo in pari tempo e la quantità e la qualità e le sue relazioni? Possiamo noi accertare, che prima delle percezioni e della riflessione il nostro spirito possiede distintamente tutte le nozioni trascendenti? È certo che le prime e immediate nostre cognizioni si limitano al solo pensiero della sussistenza degli oggetti sensati. Ora, il pensiero di questa sussistenza richiede senza dubbio l'idea dell'ente, perchè se il mio spirito ignorasse cosa sia esistenza, mai non potrebbe pensare la sussistenza di veruna cosa. Ma quando lo spirito conosce sè medesimo o i corpi, egli conosce l'ente fornito di *modi* determinati. Però, questi modi sono essi forme dell'anima nostra? non sono più tosto dei dati sperimentali che lo spirito contempla nell'ente, come tanti suoi termini? Dunque nel primo concepimento di un ente determinato, altro non occorre allo spirito che la *modalità* dell'ente; sì però che questo non sia una forma innata trascendentale, ma una nozione acquisita all'occasione dell'esperienza. Tutte le altre forme poi sono inchiusse potenzialmente o nella semplice idea di esistenza, o nei dati dell'esperienza conosciuti con quella stessa idea. Non era dunque mestieri ammettere tante forme distinte nello spirito, quando una sola può tener luogo di tutte, potendosi da essa dedurre tutte le altre coll'osservazione e col ragionamento.

275. PLATONE (a). Fra tutti i filosofi dell'antichità, quello che

(a) Platone, celeberrimo filosofo greco; nacque in Atene nell'an. 429 av. G. C. morì di anni 87. Egli è uno dei più begli ingegni che siano apparsi al mondo: intraprese molti viaggi secondo il costume dei dotti d'allora, e si vuole che viaggiando per l'Egitto abbia preso qualche cognizione della religione giudaica; la sua dottrina del resto ha qualche conformità con quella dell'antico testamento. Anzi Numenio non ebbe difficoltà di chiamarlo Mosè Ateniese. Sembrava che dalle sue labbra uscissero fiumi della più incantevole eloquenza mista ad una sapienza così sublime che lo fecero chiamare *divino*. La dottrina di Platone tra tutti gli antichi filosofi è quella che più s'avvicina a quella dell'Evangelo; il che indusse quasi tutti i santi padri a fargli grandissimi elogi ed a seguirlo in quelle cose che non si opponevano alla fede o alla ragione. Egli insegnava in un luogo detto *accademia* donde i suoi discepoli furono chiamati *accademici* e la sua dottrina *accademica*.

più espressamente sostenne la distinzione reale fra le idee e la nostra mente, fu Platone, filosofo ateniese, discepolo di Socrate, maestro d'Aristotele. Osservando egli che le idee delle cose sono distinte sostanzialmente dall'anima nostra, indipendenti dalle cose reali e sensibili, eterne, immutabili, necessarie, universali, mentre gli oggetti delle nostre cognizioni sono mutabili, contingenti e finiti, conchiuse che la cognizione umana non poteva avere origine dall'esperienza. Venne quindi condotto ad affermare che l'intuizione delle idee è anteriore a tutte le particolari percezioni, e perciò che le idee sono tutte innate; l'esperienza non serve che a richiamarcele alla memoria e farcele applicare ai sensibili, ravvisandoli nelle idee, come si ravvisano le copie raffrontandole agli esemplari.

276. Ma in che modo venne condotto Platone a supporre che tutte le idee fossero innate? Egli partì primieramente dal principio che la mente umana non può andare in cerca di una verità che le sia o pienamente o in nessun modo conosciuta; nel primo caso non ha bisogno di cercare quello che già possiede, nel secondo è impossibile che si cerchi quello che per nessun modo o in nessun grado si conosce. Dal che discende che l'uomo non può cercare se non una cosa che gli sia parte cognita e parte incognita. Ora, quale sarà questa scienza di mezzo? Platone ricorse all'ipotesi che le anime nostre fossero vissute in un'altra vita, dove possedevano la cognizione di tutte le cose; cognizione che poi avessero dimenticato in nascendo, ma non sì che non potessero coll'aiuto de' sensi ricordarsene nuovamente; cosicchè per Platone l'apprendere non era che un ricordarsi. In appoggio di questa teoria ricorse al fatto, per cui bene spesso esiste nell'anima nostra una cognizione, senza che ce ne ricordiamo, e che poi richiamiamo al pensiero all'occasione di qualche stimolo conveniente. Un'altra prova la desumeva da questo, che l'uomo porta dalla natura un desiderio ardentissimo di conoscere la verità, e ogni qual volta ne trova alcuna, esulta come di cosa già altre volte conosciuta ma dimenticata. Finalmente si fondava sul fatto del giovanetto non ancora istruito dagli uomini in veruna disciplina, a cui egli strappava quasi di bocca le più astruse verità, solo che le interrogazioni fossero appropriate e concatenate fra loro. Dal che inferiva, che quelle verità già esistevano nella mente del giovanetto, e ch'egli non faceva se non rinfrescargliene la memoria.

277. Platone dunque conobbe la necessità di porre nello spirito delle idee preesistenti alla cognizione delle cose; e vide la difficoltà che s'incontra nello spiegare l'origine delle idee, ma la estese di troppo infatti la difficoltà si restringe a spiegare come avvenga la prima cognizione o sia il primo giudizio; spiegato il quale, tutti gli altri restano spiegati. Platone all'incontro li suppose inspiegabili tutti quanti, indotto forse in errore dal non aver conosciuta la mutua dipendenza e l'identità numerica di tutte le idee

in una sola. Tra le idee infatti c'è questa relazione e dipendenza, che le meno generali sottostanno alle più generali e da quelle ricevono luce; cosicchè posta come innata un'idea sola, cioè la più universale di tutte, le altre si acquistano dallo spirito all'occasione dell'esperienza. Perciò allorchè si acquista una nuova cognizione di cosa particolare, non fa bisogno del tipo particolare che la rappresenti; basta che si abbia un tipo solo, una sola idea a cui si possano raffrontare tutte le cose che si percepiscono.

E questa mutua dipendenza e concatenazione delle idee o delle verità fra loro spiega il fatto del giovanetto che risponde a tutte le interrogazioni che gli si fanno. Cosa prova invero un tal fatto? Ciò solo, che la mente del giovanetto ha la facoltà di giudicare e di riflettere. Ora, se le dimande vengono disposte con ordine rigorosamente logico, cominciando da quelle che sono più facili e salendo all'ordine sempre più astratto, allora la mente del giovanetto non richiama già delle verità dimenticate, ma passa dalle più note verità alle verità meno note, o vero dalle cognizioni dirette e più facili, perchè più comuni alle riflesse e d'un ordine di riflessione ognor più elevata.

278. NICOLÒ MALEBRANCHE. La dottrina platonica circa la natura delle idee veniva accolta dai padri e dottori della Chiesa, come la più conforme alla teologia cristiana che ammette in Dio gli esemplari eterni e immutabili delle cose create, per la cui partecipazione le intelligenze create sono capaci di conoscenza. Sant'Agostino in modo speciale professò il platonismo, non dipartendosene che nei punti contrari non meno alla fede che alla ragione.

Non si era però ancora ridotto a sistema il platonismo della scuola cristiana; ciò che poi fece Nicolò Malebranche prete dell'oratorio, la più sublime intelligenza della Francia. Coll' intenzione di seguire fedelmente le orme del grande Ipponese, il Malebranche stabilì che noi conosciamo l'anima nostra senza il mezzo di verun' idea ma immediatamente, e conosciamo i corpi vedendoli in Dio.

279. Quanto all'anima, sostenne ch'essa è intelligibile per sè stessa, e quindi noi non abbiamo verun bisogno, per conoscerla, dell'idea che la rappresenti. Sant'Agostino dice a un dipresso che noi conosciamo le anime altrui e Dio medesimo, partendo dall'anima nostra che ci è nota di una cognizione immediata. Con ciò tuttavia egli non intese insegnare che l'anima sia intelligibile per sè in senso assoluto, mentre egli nega espressamente che l'anima nostra sia luce a sè stessa. Lo scopo di sant'Agostino era solamente di stabilire che, mentre di Dio e delle anime altrui non abbiamo veruna *percezione*, ma soltanto una cognizione o congetturale o analogica, dell'anima nostra all'incontro abbiamo una cognizione percettiva e perciò immediata. L'immediatezza di questa cognizione non toglie ch'essa abbisogni, per formarsi, di quella *luce*, di quell' *idea* che serve a farci pensare e conoscere tutte le cose

indistintamente. Di veramente intelligibile per sè non c'è che un solo reale, il reale assoluto o sia Dio: tutte le cose create ci si rendono intelligibili per mezzo di qualche idea. Avendo noi il sentimento di noi medesimi e di tutte le operazioni del nostro spirito, coll'applicare a noi stessi l'idea di esistenza veniamo a conoscere l'anima nostra senz'altro. All'incontro le anime degli altri uomini e quella delle bestie, non possiamo conoscerle se non applicando l'idea dell'anima nostra o come semplice senso o come intelligenza a tutti quegli esseri che ci presentano i segni dell'animalità o anche della razionalità. Egualmente, se abbiamo di Dio una tale cognizione, questa ce la formiamo coll'attribuire all'essere che chiamiamo Dio le doti dell'anima nostra in quanto è intelligente e capace di bene morale, in modo però che queste doti non le predichiamo di Dio in senso univoco, ma in senso analogico, per una totale similitudine che l'anima intelligente deve avere coll'intelligenza assoluta. Siccome quindi l'anima nostra si conosce da noi per l'immediato sentimento, e le anime di tutti gli enti spirituali si conoscono per una applicazione di ciò che conosciamo dell'anima nostra, e sotto questo rispetto che sant'Agostino disse che l'anima nostra è intelligibile per sè stessa.

280. Quanto alla cognizione del mondo esteriore, il Malebranche comincia a partire da questi principi: 1.^o essere impossibile che un ente creato eserciti una vera azione sopra un altro ente creato. Dio solo avendo virtù di operare su le cose; e perciò le sensazioni non essere già prodotte dall'azione dei corpi, ma da Dio medesimo: 2.^o Dio essere strettamente unito alle anime nostre per la sua presenza continua: 3.^o in Dio esistere le idee di tutte le cose da lui create.

Da questi principi il Malebranche ne trae che dunque noi non vediamo nè possiamo vedere i corpi se non in Dio. Se infatti noi vediamo Dio, perchè Dio è strettamente unito alle anime nostre, in lui vediamo necessariamente anche tutte le idee che in lui si trovano ab eterno. Non le vediamo però come distinte, ma come nell'*essere generale*; all'occasione poi delle sensazioni l'anima è eccitata a vedere questa o quella idea, o a meglio dire questo o quell'oggetto esterno nell'idea che è in Dio e che rappresenta quell'oggetto. Il Malebranche conferma questa teoria con varie ragioni; quella che più fa al caso nostro è la seguente. Quando noi, egli dice, vogliam pensare a qualche cosa in particolare, gettiamo uno sguardo su tutto l'essere in generale, per fermarlo in seguito su l'oggetto a cui vogliamo pensare. Con questo sguardo generale noi ci presentiamo al pensiero tutti gli esseri. Ma tutti gli esseri non potrebbero essere presenti al nostro spirito, se non perchè gli è presente Dio che contiene tutte le cose nella semplicità dell'esser suo.

Questa teoria pecca per molti rispetti. Primieramente non è vero che la causa efficiente delle nostre sensazioni sia Dio stesso. Il

principio che niun ente creato può operare su di un altro ente creato, è affatto gratuito; d'altra parte la sensazione essendo un'azione limitata e finita, non può avere che una causa limitata e finita, la quale è appunto il corpo esterno che opera sul nostro corpo. Vero è che Dio è causa efficiente di tutto, ma lo è come causa creatrice e conservatrice, non come causa immediata e piena di tutti gli atti degli enti. Si può all'incontro dimostrare che tutti gli enti finiti sono posti dal Creatore in una strettissima connessione fra loro, connessione che non potrebbe nè men concepirsi, se le sostanze non operassero le une su le altre nel modo a loro conveniente.

Tralasciando però di far notare le storte conseguenze che potrebbero cavarsi da questo placito malebranchiano, limitiamoci a considerare la confusione ch'egli fece tra l'essere generale o sia ideale, e l'essere completo e assoluto e perciò realissimo o sia Dio. E bensì vero che noi per pensare e conoscere qualche essere particolare partiamo dall'essere generale. Ma non è vero che questo essere generale sia *tutti gli esseri*. Esso è l'essere ideale puro o sia comunissimo, nel quale per ciò non si distingue niente, perchè non presenta ancora veruna determinazione. Ora questo essere generale può egli immedesimarsi con Dio? In tal caso Iddio si ridurrebbe a una mera idea generale, il che è assurdo ed empio.

Si opporrà che, siccome l'essere generale è in Dio, così noi non possiamo vederlo che dove si trova; e perciò non lo vediamo che in Dio. Ma in primo luogo l'essere ideale in Dio non è generale e comunissimo; in lui è pienamente determinato, perchè Dio vede le idee, i tipi perfettissimi di tutte le cose che ha voluto creare. Dunque è impossibile che l'essere così limitato si veda in Dio. Se noi vedessimo Dio, vedremmo l'essere ideale in tutta la sua perfezione. Di più: se le idee, e quella in primo luogo dell'essere, sono la intelligibilità delle cose, che bisogno c'è di darci l'intuito di Dio per darci anche quello delle idee? Appunto perchè le idee sono intelligibili per natura, noi non abbiamo verun bisogno di veder Dio per contemplare le idee. Può dunque Iddio comunicarci le idee o qualche idea, senza darci la percezione o visione di sè stesso. Vero è che le idee sussistono necessariamente in Dio; ma esse possono sussistere anche nella nostra mente, lasciandosi da noi intuire. Vero eziandio che le idee sono divine e che non si possono da lui dividere, separare; ma è vero altresì che col farsi da noi intuire esse non soffrono verun cangiamento, non si separano da Dio. Vero che tutto ciò che appartiene a Dio è Dio; ma è vero del pari che Dio può comunicare di sè alla creatura una sua appartenenza, la quale da sola non lascia conoscere alle creature la divina sussistenza; e quindi quell'appartenenza, in quanto è contemplata da sola, non può chiamarsi Dio senza errore.

La teoria dunque del Malebranche pecca di eccesso per questa parte che accorda alla nostra mente la visione in Dio dei corpi, se bene peccchi di difetto riguardo alla cognizione dell'anima nostra, per la quale, secondo il Malebranche, non occorre verun'idea.

281. VINCENZO GIOBERTI. Recentemente il torinese Vincenzo Gioberti pensò a riformare il sistema malebranchiano, supplendovi quegli elementi che gli parvero necessari a salvarlo dal panteismo. Parve a lui che il difetto capitale di quel sistema consistesse nel considerare l'Essere nella sua generalità astratta, il quale, essendo egualmente applicabile al Creatore e alle creature, ed essendo per sé medesimo improduttivo, conduce al parer suo, all'ipotesi d'una sostanza unica, o sia al panteismo.

282. A togliere questo inconveniente, il Gioberti all'intuito dell'essere nella sua generalità sostituì quello dell'Ente reale e assoluto. E siccome egli era d'avviso che l'ordine della conoscenza è uguale all'ordine delle cose, e in quest'ordine prima è l'Ente assoluto, poi sono le cose create; così egli pretese che noi non possiamo conoscere prima le cose create, e poi da queste salire a Dio, ma che le cose le conosciamo simultaneamente coll'Ente assoluto. Non basta: le cose intanto esistono e sono intelligibili, inquanto Iddio le crea, producendole dal niente. Dunque noi non possiamo conoscerle se non nell'atto creativo che ne è causa libera. E così il Gioberti sostenne che il pensiero intuitivo, quello con cui conosciamo direttamente qualunque cosa, deve percepire la produzione completa, sostanziale e libera dell'esistente per l'atto creativo dell'Ente, e che per conseguenza la verità da esso pensiero appresa e che forma anche il *primo filosofico*, può esprimersi con questa proposizione: *l'Ente crea l'esistente*. Questa è la *formola* da lui detta *ideale*, prendendo l'*idea* nel senso platonico, perchè essa contiene il fondo obiettivo d'ogni cognizione razionale. Il pensiero che rappresenta la formola ideale è obiettivo, uniforme, in noi immanente, cosicchè noi siamo spettatori perpetui dell'Ente creante le cose.

283. Come intende il Gioberti la natura delle idee? L'Ente ad un tempo ideale e reale, e l'idea pel Gioberti non è altro che Dio stesso sussistente e creante. Secondo lui, è impossibile intuire l'ideale separatamente dal reale, perchè, essendo l'ideale e il reale nulla più che due facce dell'Ente, non possono separarsi in sé stesse, e perciò nè pure rispetto a noi. E le idee cosa sono? *Obiettivamente considerate*, risponde, sono Dio stesso: *subiettivamente*, sono atti del nostro spirito. In Dio sono i *tipi esemplari*, i *possibili* eterni che si realizzano in virtù dell'atto creativo nelle creature; in noi sono *copie dei possibili divini*.

284. Qual'è dunque l'origine delle idee, secondo l'esposta teoria? Le idee sono coeternie a Dio; perciò in sé stesse non hanno origine. Ma rispetto a noi, l'origine delle idee è la medesima che quella delle cose. All'occasione delle sensazioni noi vediamo l'esi-

stente nell'atto creativo, mentre è per questo solo che le cose ci si rendono intelligibili. Quindi l'Ente creatore ci fornisce le idee delle cose con l'atto stesso con cui ci si presenta come creante. Logicamente, l'idealità delle cose precede la loro realtà; ma cronologicamente, l'idea e la cosa sono per noi simultanee. Avendo noi l'intuito perenne dell'Ente che crea, abbiamo del pari le idee al momento stesso che conosciamo gli esistenti.

283. Non è qui il luogo di esaminare in tutti i suoi lati il sistema giobertiano e di additarne le molte conseguenze erronee che ne discendono, quali sono specialmente il panteismo e la confusione dei due ordini, naturale e soprannaturale. L'assunto presente è quello solamente che tocca da vicino l'origine delle idee. Quantunque il Gioberti non ammetta idee innate nè generate o formate con veruna facoltà del nostro spirito, egli però a spiegare il modo pel quale noi le veniamo a concepire assume assai più di quello che sia necessario, assai più di quello che non siasi mai richiesto da verun filosofo precedente. Anch'egli, come il Malebranche, pretende che noi vediamo tutte le idee in Dio; e perciò quello che abbiamo detto sul sistema del filosofo francese, è applicabile anche al giobertiano.

286. Ma il Gioberti, a sostenere la sua formola ideale, si appoggia al principio che l'ordine della cognizione è uguale all'ordine della realtà; e siccome in questo prima è Dio, poi sono le cose, così egli pretende che le cose non possono pensarsi se non si vedono come prodotte dalla causa creatrice. Questo principio però non solo è gratuito ma falso. È gratuito, perchè niente ripugna che l'ordine della cognizione sia inverso a quello dell'essere, altro essendo il conoscere l'essere, altro il conoscere l'ordine in cui esso è disposto; è falso, perchè Iddio non è conosciuto da noi con una cognizione percettiva, ma soltanto con una cognizione negativa, salendo dalla creatura al Creatore, e deducendone l'esistenza senza percepirla; quando all'incontro l'ente finito e creato è da noi percepito o in sé stesso o per mezzo di una sua azione sopra di noi. Consultando il fatto, ognuno è persuaso che, quando percepisce e pensa un ente sensibile, non lo pensa come creato nè lo vede nell'atto creativo, ma lo pensa come in sé sussistente. Solo in seguito, riflettendo sulla contingenza e limitazione di esso ente finito, assorge al concetto della causa che lo ha creato e da cui dipende nella sua esistenza. Il Gioberti ben conosceva che non si poteva mettere nella prima e immediata cognizione delle cose il concetto di Dio, senza ammettere l'intuito di Dio stesso e dell'atto creativo; altrimenti era un accordare che la nozione di Dio e dell'atto creativo derivano dalla riflessione, il che contraddice al principio che l'ordine della cognizione è identico a quello delle cose. Che fece dunque? Traseinato dal suo sistema dovette darci come un fatto, come una verità innegabile, non solo l'intuito di Dio, ma anche dell'atto creativo stesso, cosa che non è attestata

dalla coscienza, e che a nessuno mai prima di lui è caduto in mente di potere sostenere.

287. Nel sistema giobertiano la questione dell'origine delle idee è a vero dire affatto oziosa, perchè è certo, che, se noi vedessimo Dio creante, vedremmo in pari tempo le idee delle cose da lui create. Ma dimostrata la falsità di questo sistema in quanto all'intuito di Dio e della creazione, la questione dell'origine delle idee rimane insoluta.

PARTE SECONDA

ORIGINE DI TUTTE LE NOSTRE IDEE IN GENERALE

CAPO PIMO

Stato della questione.

288. Affine di spiegare l'origine delle idee, noi dobbiamo riportarci alla prima operazione della nostra mente, e quindi alle prime idee determinate che essa si acquista. Trovata l'origine di queste, è trovata anche quella di tutte le altre, perchè tutte le nostre idee ci vengono o dalla prima e immediata cognizione delle cose, o dalla riflessione esercitata su questa cognizione.

Come si è detto, le prime cognizioni che ci formiamo sono quelle dei corpi e di noi medesimi. L'operazione con cui ci formiamo queste cognizioni, è la *percezione intellettuale*, colla quale facciamo due cose: 1.º affermiamo tacitamente a noi stessi l'esistenza di ciò che sentiamo; 2.º contemporaneamente a questa affermazione ci formiamo l'idea della cosa affermata.

289. Affermare a noi stessi l'esistenza di ciò che sentiamo è lo stesso che *giudicare* esistente il sentito. Dunque la percezione contiene un giudizio, quel giudizio che, essendo il primo che fa la nostra mente, non può essere un giudizio *riflesso*. Perciò lo diciamo *giudizio primitivo*. Si tratta dunque di spiegare come sia possibile un tal giudizio. Giudicare è lo stesso che attribuire un *predicato* a un *subietto*. Ma per fare questa predicazione bisogna prima avere in mente il *predicato*, il quale non è altro che una qualche idea generale rappresentante l'essenza di ciò che si attribuisce al subietto. Cercare qual sia il predicato del giudizio primitivo è appunto ciò intorno a cui si aggira tutta la questione dell'origine delle idee.

CAPO SECONDO

Il giudizio primitivo non può formarsi senza l'idea dell'essere indeterminato.

290. Ciò che noi tacitamente affermiamo nella percezione intellettuale che è la prima operazione della nostra mente, non è altro che la reale esistenza, di ciò che sentiamo. Prima cosa infatti è sapere che un ente esiste; in seguito, quando sappiamo che esiste, possiamo analizzare l'idea di quell'ente; e vedere *come esiste*, quali siano le sue qualità, i suoi rapporti con le altre cose, e via discorrendo. Per sapere poi che una cosa esiste bisogna affermarla esistente, giudicare ch'essa esiste. Giudicare che una cosa esiste è lo stesso che attribuire alla cosa il *predicato di esistenza*. Ma è impossibile che la mente possa predicare l'esistenza di una cosa senza saper prima cosa sia esistenza. Dunque il concetto di esistenza o sia l'idea dell'essere deve esistere prima nella mente, acciò possa formare il giudizio primitivo.

291. L'idea dell'essere necessaria a formare il giudizio primitivo non può essere menomamente determinata, ma deve essere comunissima, priva d'ogni determinazione. Infatti quali sono i termini del giudizio primitivo, il suo *subietto* e il suo *predicato*? Il subietto è la cosa sentita; il predicato è l'idea di esistenza. La cosa *sentita* non è anche *intesa* se non quando si concepisce come sussistente, come un ente reale. Ma se l'idea d'esistenza che nel giudizio primitivo si applica al subietto sentito fosse determinata, allora non potrebbe applicarsi se non a quelle cose che avessero qualità corrispondenti alle determinazioni di essa idea; ciò che ripugna, mentre noi predichiamo l'esistenza di qualunque ente, sia questo materiale o spirituale, sia un ente finito o l'infinito. Dunque il predicato del giudizio primitivo non può essere che l'idea di esistenza indeterminata.

CAPO TERZO

Come nascano in noi le idee specifiche contenute nei nostri primi giudizi.

292. Ammessa in noi l'idea indeterminata di esistenza, quale predicato del giudizio primitivo, è spiegata l'origine delle idee specifiche contenute nelle nostre percezioni intellettive.

Analizziamo gli elementi che entrano in queste idee e che a tutte indistintamente sono comuni. Esse contengono due elementi: 1.^o Il concetto dell'*ente*, essendo impossibile aver l'idea di una cosa reale senza pensarla come ente, cioè come esistente; 2.^o dei *modi*, delle *qualità* dell'ente stesso. Nell'idea di uomo si pensa un ente che ha i *modi* o le *determinazioni* dell'animalità e della

intelligenza; nell'idea di leone si pensa un ente che ha i modi propri dell'animalità, di una data figura, di un dato colore, eccetera; nell'idea di rosa si pensa un ente che ha i modi del vegetale, un certo colore, un dato odore, certa forma determinata. Dunque ogni idea specifica contenuta nella percezione intellettuale presenta questi due elementi, l'idea dell'ente e dei modi dell'ente. L'ente è un elemento *invariabile*, appartenendo egualmente ed essenzialmente a tutte le idee; i *modi* sono un elemento *variabile*, mentre si distinguono a seconda dei diversi enti che si conoscono. Così l'uomo, il leone, l'abete, il diamante sono tutti *enti*, ma i *modi* dell'uno non sono quelli dell'altro. E siccome niente è conoscibile se non in quanto è o sussiste, e i modi stessi non sono pensabili se non in quanto sono: così il *formale* delle idee è l'idea dell'ente, e i modi ne sono la *materia*. *Forma e materia* delle cognizioni corrispondono adunque ai due elementi, l'ente e i modi dell'ente.

293. Quanto alla *forma* della cognizione, o sia all'idea di esistenza, noi dimostrammo ch'essa esiste nella nostra mente come la condizione del giudizio primitivo. Quanto alla *materia* o sia ai modi, alle determinazioni, queste ci vengono somministrate dai sensi. Finché non sono che sensazioni e percezioni sensitive, non si possono ancora riguardare come determinazioni dell'idea di esistenza. Ma siccome in noi il principio che sente e quello che intende non sono due soggetti, ma un solo, così appena che abbiamo qualche sensazione o percezione sensitiva, la nostra mente che prima vedeva l'essere senza modi determinati, passa a intuirlo determinato a seconda delle sensazioni che abbiamo, universalizzando, cioè contemplando idealmente quello che l'anima nostra ha ricevuto in sé sensibilmente. Prima dunque pensava l'essere indeterminato; ora lo pensa come determinato, vestito di modi che corrispondono alle sensazioni sperimentate. L'idea vestita dei modi che rappresentano l'individuo, è un'idea *specifica*. Dunque col giudizio primitivo si formano le idee specifiche delle cose da noi sentite e affermate, le quali idee non sono che quella dell'essere variamente determinato.

294. Si badi però a non confondere la formazione dell'idea specifica coll'affermazione della cosa reale che si conosce per mezzo dell'idea. Nel giudizio primitivo noi affermiamo l'esistenza reale di ciò che sentiamo; nell'idea invece non contempliamo che l'essere possibile. Ora, la formazione dell'idea specifica è contemporanea in noi all'affermazione dell'ente reale sentito.

295. Ma come avviene che lo spirito riconosca un ente reale in ogni sentimento che percepisce, e così predichi l'esistenza di tutto ciò che sente? Per conoscere l'esistenza di un ente reale, bisogna necessariamente affermare una specie d'identità fra l'esistenza dell'ente o sia l'ente veduto nell'idea, e l'attività del sentimento. Ed ecco qual sia l'identità che lo spirito vede tra l'essere

ideale e la cosa sentita. Pensar l'essere è lo stesso che pensare l'*attualità dell'esistenza*, giacchè l'essere non si può concepire privo dell'*atto dell'esistere*. E questo *atto* non è se non un'*azione prima*, perchè in ogni cosa la prima azione è quella dell'esistere. Dunque il nostro spirito pensando l'esistenza pensa un'*azione prima*. Ma in che modo la pensa egli? L'*azion prima* o l'*atto dell'esistenza* si può pensare in due modi, cioè o in universale, senza che si applichi attualmente a verun ente reale, o in particolare, applicando l'idea di esistenza a qualche ente sussistente o reale; e questo è appunto l'atto del giudizio primitivo.

Vediamo ora la sensazione. Questa è una nostra *passione*; ma se essa riferiscasi all'oggetto esterno che l'ha suscitata, è un'*azione*. Azione e passione sono la stessa cosa veduta sotto due diversi rispetti. Se la sensazione è un'*azione prodotta* in noi, suppone davanti a sè un'*azione prima*, cioè l'*attualità dell'esistenza* di ciò che ha cagionato in noi quella passione, non potendo operare ciò che non esiste, nè esistere senza avere l'*atto primo* dell'esistenza. Coll'essere ideale si pensava l'azione prima indeterminata; ma le sensazioni sono azioni determinate e particolari, e perciò non possono cagionarsi che da qualche ente particolare. Però tanto l'azione prima o l'esistenza in universale, quanto l'azione prima o esistenza particolare sono identiche in questo che ci presentano l'atto primo dell'essere cioè l'esistenza, quantunque l'idea ce lo presenti solo come possibile, e il sentimento ce lo presenti come reale; quello come indeterminato, e questo circoscritto da tutte le sue determinazioni. L'identità, pertanto che col giudizio primitivo si predica è quella dell'esistenza; la diversità è quella della forma o del modo, perchè l'idea non ci presenta l'essere sussistente ma la possibilità che sussista, il sentimento invece è bensì ancora lo stesso essere, ma come sussistente, non come possibile.

296. Io non posso attendere alla mia passione separatamente dall'ente che l'ha prodotta e dal mio spirito che la soffre, perchè qui si tratta della cognizione diretta delle cose. Perciò, dato in me un sentimento nuovo, io che già penso l'azion prima o sia l'esistenza indeterminatamente, ravviso l'identità che passa tra questa e il sentimento medesimo, quasi dicessi tra me e me — : Qui c'è un sentimento; dunque c'è un ente — ; o vero — l'ente da me pensato in universale si realizza e particolarizza in questo sentimento —. Se questo è subbieltivo, io riconosco la mia propria esistenza, di cui quel sentimento nuovo e particolare non è che un modo; se poi è un sentimento estrasubbieltivo, riconosco un ente da me diverso che mi ha modificato.

Dunque il pensiero primigenio dell'ente è quello che mi abilita a supplir l'ente e pensarlo come reale tutte le volte che io sperimento una sensazione. Supplire l'ente è lo stesso che veder l'ente in un dato modo, e predicare l'atto primo o sia l'esistenza di ciò

che si sente. Perciò in questa nuova vista dell' ente ci sono due cose: 1.º l' intuizione dell' ente determinato (idea specifica), e 2.º l' affermazione della sua sussistenza (giudizio primitivo). Questa è la *sintesi primitiva*, con cui 1.º si aggiungono all' idea di esistenza dei modi determinati. 2.º si afferma che l' ente così determinato non è soltanto possibile, ma reale e sussistente.

297. In qual maniera dunque veniamo noi a formarci le idee specifiche delle cose? Col vedere l' essere. non più in universale, ma come vestito di modi o determinazioni. Da che siamo noi eccitati a veder l' essere così determinato? Dalle sensazioni, le quali essendo azioni in noi prodotte, sono per ciò modi del nostro spirito in quanto subiettive, o segni dei corpi esterni in quanto estrasubiettive. Qual è dunque l' ufficio delle sensazioni nell' acquisto delle idee? È di due maniere: 1.º le sensazioni ci porgono un eccitamento, un' occasione a pensare gli enti che ne sono o il subietto o la causa, o l' uno e l' altra insieme; 2.º esse ci forniscono la *materia* delle nostre cognizioni, cioè i *modi* degli enti che all' occasione di esse pensiamo, giacchè tutte le determinazioni positive che noi coll' analisi troviamo nelle nostre idee corrispondono precisamente al sentimento e alle sue varie modificazioni e passioni.

CAPO QUARTO

Origine degli elementi di tutte le idee specifiche in generale.

298. Doppio essendo l' elemento di tutte le idee specifiche, dobbiamo ora cercare l' origine dell' uno e dell' altro, e trovarne la doppia origine. più non ci resta a cercare intorno all' origine delle idee specifiche.

L' elemento *formale* delle idee è la nozione dell' ente; la *materia* di esse sono i modi o le determinazioni, dell' ente. Ora si domanda, se questi due elementi siano innati nel nostro spirito, o vero acquisiti; se siano dati dalla natura, o siano di nostra formazione.

299. Per cominciare dai *modi* o *determinazioni* delle nostre idee, egli è certo che queste noi non le possiamo pensare se non 1.º dietro le sensazioni, 2.º per mezzo dell' idea dell' ente.

Che i modi dell' ente non si possano pensare se non in seguito alle sensazioni è un fatto indubitabile. Noi infatti non conosciamo niente di positivo e determinato. se prima non l' abbiamo sperimentato nel nostro sentimento. Chi manca di un senso, manca delle idee di quelle cose che con quel senso si percepiscono. Un cieco nato non sa nè potrà mai sapere cosa sia colore; un sordo-muto non avrà mai l' idea positiva dei suoni; chi manca di odorato, non può conoscere cosa sia odore.

Che poi i modi dell' ente non si possano conoscere se non per

mezzo dell' idea dell' ente è cosa facile a dimostrarsi. Un modo cos'è se non una determinazione, un limitamento dell'ente? Può egli un modo sussistere da sé, separato dall'ente? Ciò è assurdo, perchè se un modo sussiste da sé, è già un ente. Le qualità o i modi reali non si distinguono sostanzialmente dall'ente a cui appartengono. Noi possiamo bensì pensare la qualità divisa dall'ente di cui sono proprie; ma le possiamo pensare così solo per via di astrazione, dopo che abbiamo già conosciuti dei reali forniti di certe qualità. Allora, analizzando le idee rimasteci in mente, possiamo limitare la nostra attenzione sopra qualche qualità degli enti che ci rappresentano. Ma queste stesse qualità non possiamo pensarle divise dagli enti di cui sono proprie, senza pensarle come *enti* anch'esse; i quali enti, appunto perchè non esistono in natura come cose reali, si chiamano *enti mentali*. Tali sono, per esempio, le idee di colore, di sapore, di suono, di rotondità e simili. Esiste in natura un ente che si chiami *rotondità*? No, ma esistono dei corpi *rotondi*. Noi però non possiamo pensare questo modo dei corpi di essere rotondi, separatamente dai corpi stessi, senza pensarlo come un ente, e chiamandolo rotondità. Dunque l' idea dell' ente è necessaria per pensare i modi dell' ente, cosicchè i modi dell' ente non si pensano se non in esso e per esso.

300. Invano dunque le sensazioni ci fornirebbero i modi e le determinazioni degli enti, se noi non possedessimo già l'idea dell'ente, che è il mezzo indispensabile per pensare qualunque cosa. Dunque l'idea dell'ente precede logicamente ogni altra idea, perchè tutte le idee si riducono o a quella dell'ente, prescindendo dai modi, o a quella dell'ente determinato.

301. Con ciò abbiamo sciolta anche la questione che dimanda qual sia l'origine dell'idea dell'ente. Se quest'idea è indispensabile per l'acquisto delle idee specifiche che sono le prime a formarsi, essa non può essere acquisita, ma deve essere innata, cioè presente naturalmente al nostro intuito. Trattandosi però della questione fondamentale di tutta la filosofia, gioverà che ci fermiamo a dimostrarlo più a lungo.

302. Se l'idea dell'essere non fosse innata ma acquisita, non potrebbe acquistarsi se non coll'uso di alcuna delle nostre potenze, sensitività e intelligenza. Ma nè l'una nè l'altra può aiutarci all'acquisto di questa idea. Dunque, da che è un fatto che noi l'abbiamo e l'adoperiamo continuamente, rimane che sia congiunta al nostro spirito dallo stesso Creatore.

303. E in primo luogo la sensitività non può darci l'idea di esistenza 1.^o per la natura stessa di questa potenza, e 2.^o per la natura speciale di quest'idea.

La sensitività è di tal natura che non può darci verun'idea, e perciò nè men quella dell'essere, perchè il senso non è altro che una nostra passività o un nostro modo di esistere, quando all'incontro l'idea presenta al nostro spirito un oggetto, contiene l'es-

senza intelligibile di qualche cosa. Come mai il sensibile può darci l'intelligibile, mentre questi sono due nature affatto differenti? Del resto i caratteri propri di qualsivoglia idea sono la possibilità o pensabilità, l'eternità, la necessità, l'universalità; quelli invece del sentimento, delle sensazioni, delle percezioni sensitive sono la realtà, la temporaneità, la contingenza, la particolarità. Ripugna dunque che la facoltà del sentire possa fornirci nè l'idea di esistenza nè verun' altra. Tra gli antichi alcuni chiamavano *specie sensibili* le sensazioni i fantasmi, e le avevano per rappresentative delle cose sensibili. Ma oltre che il nome di *specie* non potrebbe convenire in qualche modo se non alle sensazioni della vista che ci danno come un' immagine dell'oggetto esterno, è un gravissimo errore il credere che le sensazioni siano rappresentative degli oggetti sensibili, mentre ciò che è rappresentativo è di sua natura *universale*, laddove ogni sensazione, ogni immagine è sempre *particolare*.

Ma quand'anche, per assurdo, i sensi potessero darci delle idee, queste sarebbero soltanto le idee delle cose sensibili e particolari, ma non mai quella dell'essere. Questa infatti è priva d'ogni determinazione; all'incontro ciò che offrono i sensi è sempre determinato. L'idea di rosa, per esempio, presenta il concetto dell'ente vestito di certe qualità convenienti alla rosa, qualità che non possono pensarsi, se non si abbiano sperimentate quelle sensazioni che una rosa reale ci produce. Ma se io spoglio questa idea di tutti i suoi modi, forsechè mi rimarrà ancora qualche idea o elemento di idea corrispondente alle sensazioni? Nessuno affatto, perchè tutto ciò che corrisponde ai sensi è sempre determinato, presenta sempre un *modo* dell'ente, mentre l'idea dell'ente comunissimo non presenta nessun modo, non ritiene in sè nulla di ciò che ha relazione alle cose sensibili. Tanto è vero che l'idea dell'ente è applicabile non solo ai corpi e alle cose sensibili, ma anche agli spiriti, alle intelligenze pure, a Dio stesso, che noi non possiamo pensare se non come un ente. Dunque i sensi non possono darci l'idea dell'essere indeterminato.

304. Se noi non possiamo acquistarci quest'idea con la facoltà di sentire, forse che lo potremo con l'intelligenza, mediante qualche operazione intellettiva e razionale? Nè meno, perchè nessuna operazione intellettiva è possibile senza l'idea dell'essere; l'intelligenza stessa, come vedremo, non può esistere priva di quest'idea.

305. Forse che la ragione può cavare l'idea dell'essere dalla percezione dei corpi? No, perchè la percezione dei corpi non è possibile senza il previo pensiero dell'essere. Percepire i corpi vuol dire pensarli in sè esistenti. Pensare una cosa esistente vuol dire predicare l'esistenza di quella cosa. Ma per predicare l'esistenza di una cosa, bisogna prima possedere l'idea o sia il predicato di esistenza.

Forse che la ragione può dedurre quest'idea dalla percezione del *me*? Né pure, perchè anche questa percezione risulta di due elementi, che sono il *sentimento proprio*, animale e intellettuale, e l'*idea di esistenza*, non potendo noi percepirci intellettivamente, se non pensandoci esistenti, e dicendo: *io esisto*. Se togliamo dalla mente l'idea di esistenza, non ci resta che il sentimento, il quale per sé è inconoscibile, e per essere conosciuto abbisogna dell'idea dell'essere.

306. Se l'idea di esistenza non può nascere né dalle sensazioni, né dalla percezione intellettuale di veruna cosa, forse che potrà nascere in noi con l'astrazione? In vero da qualunque idea specifica o generica noi possiamo cavare per via di astrazione l'idea di esistenza, la quale anzi è l'idea più astratta di tutte. Se è un'idea astratta, non si può ammettere come innata.

Concedo che per via di astrazione noi possiamo cavare l'idea di esistenza da qualunque idea determinata. Ciò però non fa che provare sempre più che l'idea dell'essere è innata. E invero, se con l'astrazione noi possiamo cavare l'idea dell'essere da ogni idea determinata, ciò prova che l'idea dell'essere è comunissima, entra in ogni nostro concetto, qualunque egli sia. Se essa è l'idea più astratta di tutte, ciò prova che l'essere può pensarsi anche senza veruna determinazione, ma le determinazioni non possono pensarsi senza l'idea dell'essere. Ciò posto, quando noi diciamo di cavare l'idea di esistenza da qualunque idea specifica o generica, parliamo di idee già da noi acquistate, e su le quali perciò esercitiamo l'astrazione. E questo non è sciogliere la difficoltà, ma di una farne due. Sia pure che l'idea dell'essere si cavi per astrazione dalle altre idee; ma queste come si formano? Se in esse noi troviamo sempre l'idea dell'essere, come fondo comune a tutte, chi ce l'ha messa quell'idea? Se niente si può conoscere senza l'idea di esistenza, certo che nessun'idea può formarsi, se prima non esista in mente quella che è il fondo comune di tutte. Potevamo noi concepire un'idea specifica qualunque, per esempio quella di uomo, senza applicare l'idea di esistenza a quell'essere che chiamasi uomo? Che voi possiate coll'astrazione cavare dall'idea di uomo l'idea di esistenza indeterminata levandole d'intorno tutti i modi propri dell'ente uomo, lo vedo chiaro: ciò che non vedo è come possiate pensare l'idea di uomo, non avendo prima in mente l'idea di esistenza. Se però quest'idea deve preesistere in voi prima che possiate formarvi l'idea specifica di uomo, e l'astrazione non può che lavorare su le idee specifiche già formate, come mai l'idea di esistenza può generarsi in voi per opera dell'astrazione? Come anzi da ciò appunto che l'astrazione trova questa idea in tutte le altre, non si dovrà dedurre che essa è il fondo di tutte, l'idea madre, l'unica idea essenziale alla nostra intelligenza, e perciò innata?

307. Con ciò potrebbe parere ai meno accorti che l'idea del-

l'essere sia e non sia un' idea astratta ; ciò che involge contraddizione.

Osserviamo dunque da prima che l'astrazione non crea, non forma nessun' idea, ma distingue e separa mentalmente gli elementi di cui le idee sono composte. Ogn'idea specifica, come si è detto, contiene due elementi, l'ente e i suoi modi. Questi due elementi non sono riuniti se non dalla mente mediante una *sintesi ideale*, con cui l'ente si ravvisa come vestito di modi. Non già che la mente conosca prima i modi e l'ente separatamente, e poi li congiunga. Essa non conosce da prima che l'ente; i modi in seguito li conosce per l'ente e nell'ente, o sia li pensa come suoi termini ideali. Viene in seguito l'astrazione, la quale, separando l'ente dai modi, lo contempla nella sua somma semplicità, come lo contemplava prima che lo vestisse mentalmente di modi. Dunque l'astrazione, in questo caso, non dà origine all'idea dell'essere; altro non fa che ricondurre la mente a contemplarlo da solo, come faceva prima della sintesi ideale primitiva. I modi ideali all'incontro, se si contemplano divisi dall'ente, questi sì sono idee astratte, e come tali hanno origine dall'astrazione.

Si distingue dunque l'ordine *diretto* e *inavvertito* delle nostre idee dell'ordine *avvertito* e *riflesso*. Nell'ordine dell'avvertenza e della riflessione l'idea dell'essere è la più astratta di tutte; nell'ordine diretto non è astratta. Prima esiste in mente l'idea dell'essere; poi si formano le idee specifiche; per ultimo queste si sciolgono coll'astrazione, la quale, se è spinta al suo grado estremo, giunge all'idea pura dell'essere. Dunque l'idea dell'essere, dovendo esistere in mente prima d'ogni altra idea, non può originarsi dall'astrazione. Anzi l'astrazione stessa in tanto è possibile, in quanto la mente, contemplando quest'idea universalissima, è capace di aggiungere l'universalità a tutto ciò che percepisce coi sensi, e di contemplare anche da solo ogni modo di ciò che percepisce. E però lungi che l'idea dell'essere nasca dall'astrazione, l'astrazione ha la sua causa formale nell'intuizione dell'idea dell'essere comunissimo.

308. Conchiudendo la dimostrazione per via esclusiva del nostro assunto, argomentiamo così: L'essere ideale o è innato o è acquisito; niente di mezzo. Se è acquisito, esso non può venire se non dall'una di queste due fonti, o dall'anima nostra, o da cosa estrinseca. Dall'anima non può generarsi, mentr'esso è obiettivo immutabile necessario, e l'anima è mutabile contingente reale; non può nè pur formarsi per mezzo delle sue facoltà sensitive e razionali, come abbiám provato. Rimane che venga comunicato all'anima dal di fuori. Ora, chi può dare l'idea dell'essere che è necessaria eterna divina, fuorchè Dio all'atto di creare un'intelligenza?

Si dirà che anche le altre idee hanno questi caratteri; e pure noi non le ammettiamo nè come innate, nè come date da Dio al-

l'atto delle percezioni. Ma si osservi che le altre idee non sono altro che quella dell'essere coll'aggiunta dei modi. Ciò posto, chi contempla l'essere puro è già capace di contemplarlo vestito di modi, perchè questi non sono che terminazioni di quello, e sono in esso virtualmente contenuti. Dunque la virtù di formare le idee specifiche e generiche è già tutta compresa nella prima intuizione dell'essere ideale. Dunque non è l'anima nostra che le generi o le produca; ma è l'essere innato che ci rende capaci d'intuirle. Non contenendosi poi esse nell'idea dell'essere se non virtualmente, noi non le diciamo innate ma acquisite. E non è mestieri di ammettere che Dio ce le somministri all'atto di percepir le cose, perchè Dio ci ha già forniti della potenza di intuirle, dandoci una prima e connaturale intuizione dell'essere.

309. L'assunto si può convalidare anche con delle prove positive, dimostrando che l'essere ideale è innato 1.^o dalla natura sua stessa, 2.^o da quella del giudizio primitivo, 3.^o da quella del nostro intelletto.

310. L'essere ideale indeterminato serve di forma e fondamento a ogni altra idea; cosicchè nessun'idea può concepirsi, se prima non si concepisca quella dell'essere. L'essere ideale infatti si può pensare anche da solo; le altre idee, e i modi dell'ente non possono pensarsi da soli, ma unicamente nell'essere: dunque non possiamo pensar nulla affatto, se prima non pensiamo l'essere. Dunque l'essere ideale ci serve di mezzo universale per formarci tutte le altre idee. Ora, se il mezzo del conoscere, e quindi del pensare una cosa qualunque determinata, non è innato, in tal caso dovremo ammettere come innato il mezzo del mezzo di conoscere; ciò che è ridicolo. Dire che nella prima percezione si acquista e l'idea dell'essere e quelle dei modi dell'essere, è un ripetere lo stesso errore, perchè se l'essere è il solo in cui si possono pensare le cose, tolto l'essere, è tolto il mezzo di pensare, è resa impossibile la percezione intellettuale. Dunque la prima idea, quella in cui si pensano tutte le altre, non può essere di nostro acquisto, ma deve esserci data dalla natura, essere innata.

311. Quanto al giudizio primitivo, questo è il primo atto della nostra ragione. In questo giudizio non si fa che affermare l'esistenza di ciò che si sente. Ma per attribuire l'esistenza a una cosa, bisogna avere l'idea di esistenza. Dunque l'idea di esistenza precede in noi ogni atto conoscitivo dipendente da noi; e perciò non è un'idea di formazione, ma è innata.

Forse che noi siamo eccitati dalle sensazioni a intuire l'idea di esistenza, come ne siamo eccitati a formare il giudizio primitivo? Ma le sensazioni non potrebbero eccitarci a formare questo giudizio, se già non pensassimo l'idea di esistenza. Appunto perchè noi pensiamo l'esistenza, al sopravvenire delle sensazioni predichiamo l'esistenza di ciò che sentiamo.

Supponiamo che l'idea di esistenza non preceda il giudizio pri-

mitivo cronologicamente. Dovrebbe almeno precederlo logicamente, come predicato da attribuirsi al subietto sensibile. In tale ipotesi questa idea ci sarebbe fornita da Dio all'atto della percezione intellettuale, e perciò non potrebbe dirsi un'idea acquistata coll'uso di una nostra facoltà, mentre nessuna facoltà conoscitiva è possibile senza di essa. L'idea dell'essere è dunque la premessa d'ogni giudizio, la causa formale d'ogni affermazione, il postulato d'ogni discorso della mente, il presupposto d'ogni cognizione determinata.

312. Passiamo per ultimo alla natura del nostro intelletto. Con una serie di proposizioni dipendenti l'una dall'altra, noi proviamo che l'essere ideale è l'*obietto essenziale* dell'umana intelligenza; cosicchè o bisogna negare all'uomo la natura di subietto razionale, o ammettere che l'ente ideale gli è congenito e costituisce l'oggetto immanente del suo intelletto. Vediamolo.

1.^o Si deve riconoscere come inseparabilmente congiunto all'anima umana tutto ciò che è essenziale alla sua specie. Questa proposizione è irrepugnabile, e non abbisogna d'essere dimostrata.

2.^o L'essenza specifica dell'uomo, come quella di ogni essere creato, da principio non inchiude altro che una sostanza fornita di potenze, coll'uso delle quali si sviluppa e tende a perfezionare e completare l'essenza stessa. Perciò noi vediamo che l'uomo, come cresce e si consolida nell'organismo corporeo, così si svolge nella ragione, percependo gli esseri e poi ragionando.

3.^o L'essenza specifica dell'uomo risulta dell'animalità e dell'intelligenza insieme riunite per via di percezione; quella ha la potenza di ricevere le sensazioni, e questa ha quella di conoscere le cose.

4.^o Ogni potenza consiste in un atto primo, il quale è in potenza riguardo agli atti secondi, che sono uno svolgimento di quel primo. Così la potenza di sentire consiste in un sentimento primitivo, e quella di intendere in un primo atto di intendere; quello si chiama sentimento fondamentale, e questo intelletto: entrambi sono essenziali all'umana natura; dunque entrambi innati continui indestruttibili, finchè dura il subietto umano.

5.^o Non può darsi una potenza o sia un *atto primo* nell'anima, senza un suo proprio *termine*; altrimenti vi sarebbe un atto che non è posto in essere da niente, che non ha nè un'attività nè una passività, un atto che non è un atto. Il termine del sentimento fondamentale è il corpo tutto nelle sue parti sensitive; ma l'intelletto non ha un *termine*, sì bene un *obietto*, e questo intelligibile o sia *ideale*. Dunque se l'intelletto è innato, innato pure esser deve il suo *obietto essenziale*.

6.^o L'obietto proprio della potenza intellettuale non può essere determinato nè reale. 1.^o Non può essere reale, poichè il reale si conosce per via di affermazione; e l'affermazione non è una potenza ma l'uso di una facoltà, e dimanda almeno un'idea prece-

dente nel pensiero. 2.^o Non può essere determinato, giacchè le idee determinate, come risulta dall'osservazione, si acquistano coll'esercizio delle potenze stesse razionali e sensitive. Infatti, prima che i sensi non siano modificati, noi non abbiamo le idee dei corpi; chi poi è priva di un senso, non ha le idee relative al medesimo. Dunque l'oggetto dell'intelletto non può essere che un'idea indeterminata, la quale non può essere che quella dell'essere ideale; dunque l'essere ideale indeterminato è l'oggetto essenziale e perciò innato dell'umano intendimento.

7. Finalmente ogni altro oggetto che si voglia assegnare come essenziale all'intendimento, è ipotetico e maggiore del bisogno. Infatti, rimossa dalla mente ogni altra idea specifica e generica, e lasciato il solo essere ideale, io posso concepire ancora la mente umana, la quale per esistere non ha mestieri che di qualche oggetto. Rimossa invece questa idea, la mente non può più concepirsi, ella è distrutta. Inoltre, data questa idea e dato il sentimento, tutte le altre idee si possono acquistare; dunque non fa bisogno di ammettere come innato altro qualsiasi elemento intellettuale; dunque, pel principio della ragione sufficiente, noi non ammettiamo altra idea a noi congenita se non l'essere ideale, e rigettiamo ogni altra giunta come ipotetica e arbitraria.

313. Nessun'altra ipotesi infatti può ammettersi, senza surrogare alla potenza intellettuale una sua operazione, la quale non può essere primitiva essenziale immanente nel nostro spirito. Vogliamo noi collocare nel primo intuito la visione di Dio? Ma il *percepire* Dio sussistente non è l'atto primo ed essenziale della potenza, ma una sua operazione, anzi, come osserva san Tommaso, è la sua operazione più perfetta e completa. Oltrechè è chiaro e manifesto che l'idea d'esistenza è necessaria per pensare anche l'esistenza di Dio, mentre l'idea dell'ente assoluto nell'ordine logico è subordinata anch'essa all'idea dell'essere. Di più; posto che l'oggetto del primo intuito fosse Dio la nozione di Dio sarebbe forse il mezzo per conoscere le creature? Noi allora predicheremmo delle creature l'essenza divina, e così saremmo panteisti. Che se per evitare questo errore poniamo nell'intuito primitivo anche la nozione dell'atto creativo e del suo termine effettivo, molto più ci discostiamo dalla natura della potenza, dandole per oggetto un complesso di nozioni e di realtà. E ciò affatto inutilmente, perchè senza l'idea comunissima di esistenza non è concepibile nè il Creatore nè la creatura. Coviene dunque ammettere questa idea come suprema; e se è suprema, certo è la prima a cader nella mente. Si vuole egli che noi non possiam conoscere niente senza conoscerlo come creato e veder l'Ente come creante? Anche in questa ipotesi deve precedere nel pensiero l'idea di esistenza, perchè questa è suprema, quando tutte le altre sono subordinate, e non possono costituire la potenza intellettuale, essendo cognizioni positive e determinate.

314. Si vorrà forse sostenere che noi abbiamo innata l'idea di noi medesimi? Questa non potrebbe servirci a conoscere le cose esterne; e poi non è semplice, ma composta dell'idea di esistenza e dei modi propri del nostro essere. Da chi fu composta e formata? perchè supporre che ci sia infusa, se il nostro spirito può acquistarla con l'uso delle proprie potenze? Le stesse o somiglianti ragioni valgono a rigettare l'ipotesi di chi ammette innate le idee dei corpi, o vero tutte le idee perchè non sa trovarne l'origine.

315. Ma perchè supporre che l'intuito dell'ente ideale sia continuo, e che noi l'abbiamo fin dal primo istante di nostra esistenza? Sarebbe egli assurdo il pensare che Dio ci fornisce questa idea ogni volta che ne abbisogniamo?

Con questa ipotesi si distrugge affatto la natura della potenza intellettuale. Il proprio di onnipotenza si è di essere stabile e permanente. Ora, in questa ipotesi si pretende che l'uomo perda e acquisti a ogni istante una potenza essenziale alla sua specie, che è quella di essere intelligente. Oltre ciò si fa entrare senza bisogno l'azione divina nelle operazioni delle cause seconde, e si finge un'ipotesi affatto contraria alla sapienza divina e all'ordine costante della natura. E siccome anche in questa ipotesi l'idea dell'ente non sarebbe di nostra formazione, ma sarebbeci immediatamente infusa dal Creatore; così per non ammetterla innata una volta per sempre, si accetta di volerla infusa a ogni istante. Il che, quandauchè fosse vero, non pregiudicherebbe per vero alla nostra teoria, nella quale l'idea dell'essere è il punto di partenza di tutto lo scibile umano; ma tuttavia ci offrirebbe una idea falsa e ridicola dell'intelletto.

316. Se dunque l'essere ideale non può venire nè dalle sensazioni, nè dalla percezione intellettuale di noi e dei corpi, nè dalla astrazione; se esso è intelligibile per sé, e le altre idee non si concepiscono che per lui; se è il necessario predicato del primo giudizio; se è l'unico necessario oggetto del nostro intendimento; dobbiamo concludere che l'essere ideale, e solo questo, è congenito allo spirito umano e da lui inseparabile.

317. E riassumendo e concludendo ciò che abbiamo fin qui ragionato, dei due elementi delle nostre idee; il primo cioè l'essere ideale non è di nostro acquisto, ma viene presentato dal Creatore stesso al nostro spirito, e perciò è innato; il secondo, cioè i modi dell'essere positivo ci vengono somministrati dai sensi, e il nostro intelletto li universalizza contemplandoli nell'essere ideale; o a meglio dire il nostro spirito, eccitato dalle sensazioni, considera idealmente ciò che sperimenta sensatamente, e così determina in varie guise l'essere ideale innato.

318. Da questa dottrina si trae il corollario, che — non si danno più idee numericamente distinte, ma un'idea sola, quella dell'essere variamente determinato —. Ogn'idea specifica si distingue dalle altre nel modi dell'ente da lei rappresentato; all'incontro

l'idea dell'essere entra in tutte indistintamente le idee; dunque tutte le specie o tutti i generi racchiudono un'idea numericamente una e identica, quella dell'essere; dunque nell'idea dell'essere si fonda e si unifica ogni altra idea, in altre parole tutte le idee non sono che quella dell'essere variamente determinato. Non già che tutte le idee rappresentino un solo essere, quasi tutte le cose non fossero che una cosa, una sostanza variamente determinata; ma una sola idea, un solo essere ideale contiene in sé l'essenza comune di tutto ciò che è; non dico l'esistenza o sussistenza, né la sostanza, ma l'essenza; e non l'essenza specifica, ma l'essenza comune. Quanto all'essenza specifica, l'idea dell'essere non la contiene che potenzialmente; e anche allorché la nostra mente ha vestito di modi specifici o generici l'essere ideale, anche allora essa non è che numericamente una, perché è sempre quella dell'essere. Ciò che si distingue nell'essere sono i modi, perché uno non è l'altro; ma questa distinzione non rompe l'unità numerica dell'idea, la quale, essendo l'intelligibilità di tutte le cose, ha una natura affatto diversa, per non dire opposta a quella dell'essere reale. Questo non può sussistere se non come *individuo*, come *subietto*; e un individuo è numericamente distinto dall'altro. L'essere ideale all'opposto, rimanendo uno e sempre identico con sé stesso, vale a rappresentarci quanti individui sono o possono essere. Dunque l'essere ideale è uno numericamente, per quanta varietà e distinzione di *specie* contenga nel suo seno.

• CAPO QUINTO

Obiezioni e risposte.

ARTICOLO PRIMO

Intorno alla natura dell'essere ideale.

319. I. L'essere ideale che in questo sistema si dà come principio supremo di tutto lo scibile, o è sussistente, o è nulla: niente di mezzo. Ma qui si pretende che la sussistenza sia affatto esclusa dall'essere ideale. Dunque esso è nulla.

Questa difficoltà si fonda sopra un gioco di parole. L'essere ideale ha un'esistenza o *sussistenza sua propria*; ciò che non esiste in nessuna maniera non è né reale né ideale. Ma noi adoperiamo la parola *sussistenza* a indicare la *realtà* dell'essere, che è quella forma per cui l'essere non è soltanto in idea, ma anche realizzato; non soltanto possibile, ma anche in atto. E però, se per reale o sussistente intendesi cosa non immaginaria, non fittizia, allora sosteniamo che l'essere ideale è *realmente* cioè *veracemente*; se poi si prende il reale come opposto al *possibile*, all'*ideale* allora neghiamo che l'essere ideale sia sussistente. Del resto il dire che l'essere ideale è reale, involge contraddizione anche nei termini.

320. II. L'essere ideale non sussiste che nella mente. Ciò che non sussiste che nella mente non è che un modo o atto della mente stessa. Dunque cotesto essere ideale è subiettivo, e quindi finito e contingente; nè può servir di base alla cognizione e alla certezza.

Nessun'idea sussiste in sè stessa, ma non può che trovarsi in qualche mente. Sebbene però mente e idea siano due cose inseparabili, non segue che l'idea sia un atto o un modo della mente. Anzi, poichè l'idea è oggetto o cosa intuita, e la mente è il subietto intuente, queste due cose non possono per alcun verso immedesimarsi, nè quella esser modo o atto di questa. Perciò l'espressione *non sussiste che nella mente* ha il valore di quest'altra: *non è un reale o un subietto*. E siccome la natura dell'idea è quella di essere pensabile, se non sussistesse in qualche mente, non sarebbe pensata da nessuno, e quindi non esisterebbe in niun modo. Avvertasi per ultimo, che l'essere ideale, come indeterminato, non sussiste che nella mente umana, perchè in Dio esso è pienamente determinato. Ciò vuol dire che la nostra mente non intuisce l'essere ideale se non in grado di estrema limitazione.

321. III. Niuna cosa può esser presente al pensiero, se non è una cosa anche in sè stessa. Dunque o è nulla o è cosa subiettiva.

Che l'essere ideale sia in sè stesso qualche cosa, è innegabile. Ma esso non può sussistere in sè fuor d'ogni mente; e appunto per questa ragione esso è obiettivo, e non subiettivo. Ciò solo che sussiste in sè è subiettivo; ciò invece che non può sussistere se non davanti a una mente, è essenzialmente obiettivo.

322. IV. Niente può esistere che non abbia qualche modo o essenziale o anche accidentale. L'essere ideale di cui parliamo, si vuole indeterminato. Dunque non può esistere se non come un astratto. Ma un astratto non è che un parto dello spirito che, ripiegandosi su di sè stesso, spoglia il proprio oggetto della sua concretezza. Dunque l'essere ideale non è che un modo subiettivo del nostro spirito.

In natura, cioè nell'ordine fisico e reale, è vero che niente sussiste che non sia pienamente determinato, ma ciò non può applicarsi all'ordine delle idee. Queste possono, anzi devono esistere davanti alla mente in un modo più o meno limitato; perchè le nostre idee hanno sempre per lo meno qualcosa di negativo, non conoscendo noi perfettamente cosa veruna. Del resto l'essere ideale non è indeterminato per sua natura; la sua indeterminazione dipende dal modo con cui lo apprende il nostro spirito, il quale ne partecipa nel grado il più limitato. Per ultimo è falso che l'astratto non sia che un modo subiettivo della mente; esso è una parte di qualche idea; e questa, sia astratta o concreta, è sempre obiettiva.

323. V. L'essere ideale o è Dio, o creatura; niente di mezzo. Se è Dio, è reale e sussistente; il contrario è una bestemmia. Se è creatura, i caratteri divini non gli appartengono.

L'essere ideale non è Dio, appunto perchè soltanto ideale. Go-
de poi dei caratteri divini, come l'osservazione ci attesta. Se dun-
que non è Dio, ma pare è divino, bisogna concludere ch'è una
divina appartenenza. Dio comunicandoci di sé unicamente un
lume, un'idea, non ci comunica sé stesso, perchè non ci dà a
percepire la propria realtà. In Dio è l'esemplare di tutte le
cose. È egli assurdo che Dio ci comunichi l'esemplare comu-
nissimo di tutti gli enti, e ci nasconda sé stesso? No: dun-
que l'essere ideale, che non è creatura, non può nè men dirsi
che sia Dio, senza ridurre la divina essenza a non essere che
un'idea.

324. VI. Dio è l'identico essere e come ideale e come reale, e
perciò non può dividersi nè in sé nè a rispetto nostro. Dunque, se
Dio ci si dà a intuire come idea, bisogna ammettere che ci si co-
munichi anche come realtà.

L'idea dell'essere non è Dio come idea, perchè un Dio ideale è
un assurdo; essa non è che la possibilità delle cose in comune. Da
ciò poi che l'idealità e la realtà di Dio sono inseparabili, anzi non
sono che l'identica essenza di Dio, non si può concludere che
Dio non possa comunicare al nostro intelletto l'essere meramente
ideale. L'osservazione ci assicura che noi contempliamo l'essere
con questa limitazione, mentre il testimonio della coscienza
non ci permette di credere che noi vediamo Dio; anzi ci attesta il
contrario.

325. VII. Voi predicate l'essere univocamente o sia in senso
eguale, così di Dio che delle creature; con ciò cadete nel pan-
teismo. Se infatti l'identico essere conviene al finito e all'infinito,
al contingente e al necessario, bisogna concludere non es-
serci che una sola sostanza, avente un termine infinito e dei ter-
mini finiti.

Se l'essere ideale fosse reale, il panteismo in questa teoria
non potrebbe cansarsi; ma appunto perchè l'idea non può imme-
desimarsi col reale, il panteismo è escluso. Dei reali finiti noi non
predichiamo l'*idealità*, ma la *sussistenza*, la quale conviene tan-
to a Dio che alle creature, quantunque là sia necessaria e qua
contingente. L'essere ideale, appunto perchè comunissimo, non è
meno atto a farci conoscere il Creatore che le creature. Dio e gli
enti finiti differiscono nell'*essenza*, non già, nell'*esistenza*. Perciò
l'idea dell'essere, come nozione della semplice esistenza, è pre-
dicabile univocamente e di Dio e delle creature. E ciò dipende
dalla limitazione della nostra intelligenza, alla quale, non avendo
essa l'intuito di Dio, non resta altro mezzo per pensar Dio, se non
quello di concepirlo come ente, formandosi una cognizione af-
fatto negativa.

326. VIII. L'essere ideale indeterminato non si può intuire
disgiuntamente dalla realtà divina in cui si trova; altrimenti qua-
le appoggio gli daremo? Vorremo noi fondarlo nel nostro spirito?

Allora facciam dipendere il necessario dal contingente. Rimarrà dunque che noi lo vediamo nella mente divina in cui sussiste.

Ma se l'essere ideale è Dio, qui si dice che sussiste in Dio? E in Dio noi vedremmo un'idea indeterminata? e perchè non può esistere in sé l'idea senza il reale, nè pure *nel nostro spirito* potrà esistere? Dicendo poi che l'ideale esiste nel nostro spirito, o meglio davanti al nostro spirito, noi non lo fondiamo in questo; noi anzi fondiamo il nostro intelletto nell'essere ideale, perchè diviso da questo non può sussistere.

ARTICOLO SECONDO

Intorno alla natura del giudizio primitivo.

327. I. A poter giudicare, si richiede che la mente conosca i due termini del giudizio che sono il *predicato* e il *subietto*. Ma prima del giudizio primitivo non si ammette altro in questa teoria se non il predicato dell'esistenza; quando al subietto, si confessa che questo prima del giudizio non si conosce. Dunque il giudizio primitivo, quale ci vien dato in questa teoria, manca dell'un dei termini, e perciò è ripugnante.

I due termini predicato e subietto, devono esistere in mente prima d'ogni giudizio riflesso e secondario, concedo; prima dello stesso giudizio primitivo, nego. Difatti, in ogni giudizio riflesso l'affermazione cade su la convenienza dei termini già conosciuti, esistenti come idee; e in questa specie di giudizi ciò che si afferma non è già la reale esistenza della cosa, ma una sua qualità, una qualche relazione. Che se cade anche su la sussistenza della cosa, allora non è che una ripetizione e conferma del primo giudizio. Al contrario nel giudizio primitivo l'affermazione non cade che su l'esistenza reale della cosa; perciò questo giudizio genera la cognizione stessa del subietto. E a generarla altro non si ricerca che 1.^o l'idea di esistenza, e 2.^o una sensazione, un'attività sentita. L'idea di esistenza ci conferisce la capacità di pensare qualunque cosa, e l'attività sentita ci move ad affermare un'esistenza particolare.

E qui si deve osservare che l'idea di esistenza presenta da sé una necessità intrinseca di dover affermare come esistente ciò che move e affetta il nostro sentimento. Con essa noi pensiamo la possibilità in genere di tutti i sussistenti; e quindi pensiamo già come in potenza ciò che pel senso sperimentiamo nella realtà. Chi dunque non vede che l'essere ideale diventa *predicato* all'atto stesso che la mente pensa un *subietto reale*?

Dunque nel giudizio primitivo noi 1.^o abbiamo l'intuito dell'ente indeterminato; 2.^o la sensazione, azione reale che suppone un ente reale che l'ha prodotta; 3.^o riferiamo quell'azione o quell'attività sentita all'idea d'esistenza, e riconosciamo passare identità fra ciò

che ci presenta quell'idea e l'attività che sentiamo, e quindi predichiamo l'esistenza dell'attività sentita. Qui dunque in primo luogo c'è una *nuova vista dell'essere*, cioè la vista dell'essere come determinato, il che è la nuova idea che si acquista; e c'è al tempo stesso un'*affermazione* interna, con cui diciamo che l'essere si è realizzato in un particolare sentimento. L'idea che abbiamo è ancora la prima, però vestita di modi; e l'affermazione che facciamo, è una persuasione della reale esistenza di ciò che in quell'idea contempliamo. L'idea, in quanto è determinata, ci presenta il subietto come ideale, e l'affermazione ce lo fa conoscere come reale. Dunque il giudizio primitivo non abbisogna del subietto ideale preesistente, ma lo genera egli stesso. E intanto lo può generare, inquanto esso è un giudizio di identità, mentre passa identità fra l'essere intuito primitivamente e quello che s'intuisce di nuovo.

328. II. Impugno questa identità, mentre l'essere nel primo caso è indeterminato, e nel secondo è fornito di modi. Dunque passa diversità tra la prima idea e l'idea che si acquista di nuovo.

L'identità che noi predichiamo nel giudizio primitivo tra l'attività sentita e l'essere, non è dei modi, ma della semplice esistenza; perchè, come dissi tante volte, col primo giudizio noi non facciamo che pensare l'esistenza reale di un dato ente. Ai modi non badiamo punto; altrimenti sarebbe un giudizio riflesso, e non primo. Si dirà: come dunque conosciamo noi i modi di quell'essere? Rispondiamo che questo è quel di più che all'essere ideale si aggiunge con questo giudizio: egli è chiaro che l'essere non si pensa qui come indeterminato; ma i modi possono essi pensarsi senza l'essere? No; dunque è per l'idea e nell'idea dell'essere che noi li conosciamo. Chi intuisce l'essere in universale non potrà egli intuirlo con dei limiti o dei modi? L'esistenza non è forse predicabile di tutti gli enti, qualunque sia il divario della loro essenza? e i modi non sono forse altrettante entità? La difficoltà consiste a sapere, come la nostra mente possa pensare gli enti, e non come possa pensarli forniti di certi modi, anzichè di altri; giacchè questi modi sono tutti pensabili mediante l'essere ideale.

329. III. Con questo giudizio si pretende che facciasi un'equazione fra l'idea dell'ente e l'apprensione sensibile. Ma questa equazione non può aver luogo fra un sensibile e un intelligibile, che sono elementi affatto diversi; giacchè l'equazione suppone identità. Or che medesimezza può avere il sensibile, come tale, coll'intelligibile?

L'equazione non avviene fra il sensibile, come tale, e l'intelligibile; ma si bene fra l'idea di esistenza e l'esistente *inquanto è conosciuto*; giacchè non si può conoscere una cosa come esistente, se non si riconosca che essa è un caso particolare dell'esistenza conosciuta in generale. C'è dunque una vera identità nella prima e nella seconda idea, come c'è qualcosa d'identico fra l'idea

generica e la specifica. L'esposta difficoltà non fa dunque contro di noi.

330. IV. Per applicare il concetto dell'ente all'impressione sensibile, bisogna conoscerla; giacchè alla cieca e a caso non si può fare un'applicazione. Ma se il sensibile è già conosciuto, l'idea vi è già applicata, e sarebbe inutile e ridicolo l'applicargliela nuovamente. Il paragone non può aver luogo che tra due concetti; ma il concetto del sensibile, come sensibile, non può aversi, ciò che è sentito non potendo essere pensato, come tale. Il sensibile non può essere pensato che nell'intelligibile. Se dunque è concetto, il giudizio che lo riunisce coll'idea dell'ente, è già fatto; se non è concetto, il paragone e il giudizio non può aver luogo.

In luogo di dire che *per applicare il concetto dell'ente all'impressione, bisogna conoscerla*, io converto la proposizione così: *per conoscere l'impressione (a) bisogna applicarle il concetto dell'ente*. L'obiezione nasce dal confondere il giudizio primitivo col secondario; quello è il mezzo onde si conoscono direttamente i reali, e non può presupporre la conoscenza; questo invece confronta le idee fra loro e ne afferma la convenienza o disconvenienza. Sia dunque data un'impressione sensibile; cosa è necessario per conoscere l'ente che l'ha prodotta? È necessario che lo spirito affermi la sussistenza di quell'ente, e quindi che gli applichi l'idea di esistenza. Quanto siamo dunque lontani dalla proposizione, che per applicare l'ente all'impressione, bisogna conoscerla! Noi siamo perfettamente all'opposto. Invece l'obiezione dimentica la vera questione, che è questa: « Se un ente reale possa affermarsi come esistente o sia conoscersi, senza l'idea di esistenza ».

« Il sensibile non può esser pensato che nell'intelligibile. Se dunque è concetto, il giudizio che lo riunisce coll'idea dell'ente, è già fatto ». Ma cos'è pensare il sensibile nell'intelligibile? Non è forse riferirlo all'idea? Or bene questo riferimento non è il giudizio primitivo? Perchè affermarsi che, *se il sensibile è concetto, il giudizio che lo riunisce coll'idea dell'ente, è già fatto?* Non si accorda qui, che il concetto del sensibile si ottiene con un giudizio che riunisce il sensibile coll'idea dell'ente, e che per ciò appunto è *già fatto?* Ma *quando* è stato fatto, se non allora che si riuni coll'idea dell'ente? Io non chiedo, se non che mi si spieghi, perchè modo dato un sensibile, noi ce ne formiamo il concetto.

331. V. Con questo giudizio voi volete spiegare il concetto di esistenza, da voi chiamata *sussistenza* delle cose. Ma come può nascere questa idea dal detto giudizio, anche supponendo la possibilità di esso? Da un lato non c'è che una mera impressione sen-

(a) L'impressione qui non ci ha a far nulla. Noi nel giudizio primitivo pensiamo noi un'impressione sensibile, ma un agente, una forza sentita.

sibile; dall' altro il concetto dell' ente possibile. Si uniscano insieme i due termini: che ne dee risultare? L' idea di un' impressione possibile, e nulla più. I due termini non possono dare quello che non hanno in sé. Fra l' esistenza e la possibilità dell' esistenza corre un intervallo infinito, che non può essere superato, se non dall' onnipotenza creatrice. Da che dunque emerge il concetto di esistenza? Dal possibile? No certo. Dall' impressione? Ma l' impressione non ha nulla d' intellettuale, non è un concetto, e non può produrne alcuno. Dall' accozzamento del possibile col sensibile? Ma se ciascuno di essi in separato non può darci quel che non ha, nol potranno nè meno riuniti.

1.º È falso, che noi col giudizio primitivo intendiamo spiegare il concetto di sussistenza. Ciò che noi vogliamo spiegare è soltanto l' *affermazione della sussistenza o realtà*, e la *determinazione dell' idea dell' essere*, la quale così determinata diventa il concetto specifico della cosa reale. Il mero concetto di sussistenza, cioè la *sussistenza possibile* è già pensata in generale nell' idea dell' essere; giacchè noi per questa idea intendiamo la pensata non ripugnanza della sussistenza in modo indeterminato. Che volete che io pensi come possibile? il niente? Dunque penso l' essere in potenza a sussistere.

2.º Non è vero che da un lato ci sia un' impressione sensibile, ma sì bene un *atto primo*, un' *attività sentita*, ma non ancora conosciuta. Ora, se io applico l' idea dell' ente all' attività sentita, voi volete che io apprenda una impressione possibile? Voi volete che riunendo questi due termini, cioè l' uno reale e l' altro ideale, l' ideale abbia a frangersi il reale e farlo così scomparire? Quasi che noi applicando l' essere predicassimo la possibilità della realtà! Ma applicar l' idea di esistenza a un sussistente, vuol dire affermarne l' esistenza reale; tutti sanno che tra il possibile e il reale passa la relazione stessa che tra la potenza e l' atto, e che l' atto non si può conoscere se non rapportandolo alla sua possibilità. Dunque, perchè mai, riunendo due termini, uno ideale e l' altro reale, ne dovrà risultare l' idea di un' impressione possibile (a)? Applicar l' idea all' attività sentita non è se non affermare che quello che si conosce come possibile nell' idea, sussiste anche nella realtà.

3.º Affermando che il possibile non può diventar reale senza l' atto creativo, si trabalza dalla questione che cerca di spiegare come si conoscano le cose, in un' altra che cerca di spiegare come le cose contingenti sussistano. Ora noi teniamo che nella prima percezione si conosca la semplice sussistenza degli enti, e non

(1) *Idea dell' ente possibile, idea di un' impressione possibile* sono formole antilogiche; perchè se l' idea esprime la semplice possibilità, chi dice idea dell' ente possibile fa come se dicesse l' idea dell' idea dell' ente.

la loro produzione dal nulla. Se bene l'ente che percepiamo nel primo giudizio, sia creato, a questa sua condizione lo spirito sul principio non attende; esso attende solo alla sua realtà e la pensa coll'ente ideale. Che se poi qui s'intende affermare che la mente non può passare dal possibile al sussistente, lo accordiamo, finchè non si aggiunga il sentimento; ma mediante questo sentimento lo spirito s'accorge che sussiste ciò che prima conosceva solamente come possibile. E dopo queste dichiarazioni, le altre dimande che qui si fanno, non sono che equivoci ed errori derivati da falsi supposti.

332. VI. Se il giudizio primitivo consiste in ciò che lo spirito vede le sensazioni nell'idea dell'ente, in tal caso anche i fantasmi sensibili dovrebbero aversi per cose reali, giacchè li vediamo pure nell'ente, di cui abbiamo il continuo intuito. Perchè dunque non crediamo alla loro realtà? È chiaro che non basta veder le cose attraverso il concetto dell'ente, per chiarirsi della loro sussistenza, ma fa d'uopo applicar loro cotal concetto per un espresso e positivo giudizio. Ma io chiedo, qual sia la regola che determina quest'applicazione. È forse l'impressione esterna e sensibile, che differisce dalla impressione interna e fantastica? Ciò non si può dir senza circolo; giacchè la prima di queste impressioni non differisce dalla seconda, se non perchè si applica all'una, e non all'altra, l'idea di esistenza.

L'idea dell'ente può applicarsi tanto alle sensazioni esterne o sia all'attività sentita, quanto alle sensazioni interne o fantastiche. Onde la differenza tra la sensazione reale e il fantasma non consiste menomamente in ciò che a quella e non a questo si applichi l'ente ideale, ma consiste nella natura affatto diversa di quelle due sensazioni; per la qual differenza l'ente si applica necessariamente ad una attività diversa che si percepisce.

Primieramente egli è falsissimo il dire che la sensazione esterna non differisce dal fantasma interno, e che lo spirito, applicando l'ente a questo, deve affermare l'esistenza del corpo esteriore. Giacchè il fantasma, tenuissimo a fronte della sensazione reale, manca affatto della parte estrasubiettiva, e non si accorda con ciò che ci annunciano i sensi dai corpi realmente impressi. Appunto perchè la fantasia è tutta interna, noi non possiamo riferirla a veruna causa esteriore; che se s'aumenta abnormalmente la forza di questa potenza, allora il nostro spirito è portato a predicare l'esistenza di ciò che i fantasmi troppo vivamente gli presentano, e nasce lo stato di delirio. Ora non c'è che lo stato di delirio, in cui si verifichi il caso dell'obiezione; e perciò non doveva mettersi in campo.

Che farà dunque lo spirito, quando in lui si svegliano i fantasmi? Egli può fare due cose; può richiamare le idee e i giudizi corrispondenti che serba nella memoria; e può affermare l'esistenza del subietto di quei fantasmi, cioè di sè medesimo. Il primo caso è più

frequente, e potrebbe dirsi ordinario: infatti la memoria è destinata a conservare le idee e le persuasioni che bene spesso le accompagnano. Ma essa non può riprodurle senza degli stimoli sensibili; e questi sono appunto i fantasmi, che fanno le veci di parole. Se l'oggetto reale si è dimenticato, o manca l'eccitamento a ricordarlo, allora i fantasmi non servono che a richiamare le idee, e non interviene veruna applicazione dell'idea dell'ente, perchè non c'è una causa che determini una tale applicazione, e le idee che si richiamano sono l'ente stesso ideale variamente determinato: in caso diverso servono a richiamare anche le persuasioni e i giudizi sulla sussistenza degli oggetti che si pensano; e nè pur qui si fa un nuovo giudizio, ma si ripete il già fatto altra volta. Finalmente i fantasmi talvolta o per la loro vivacità, o per altre circostanze sono causa occasionale di un nuovo giudizio, col quale applichiamo l'ente, non già al corpo esterno da cui non abbiamo una reale impressione: ma al nostro spirito di cui que' fantasmi non sono che modificazioni.

333. VII. Non si può intendere ragionevolmente, dice il P. Libratore, come l'animo applichi l'innata idea dell'ente agli oggetti dei sensi e della coscienza, affin di cavarne i concetti. A ciò fare ei dovrebbe acquistarsi da prima la loro conoscenza, altrimenti applicherebbe l'idea dell'ente ad oggetti ignoti, cioè che non gli sono in niuna guisa presenti.

A questa difficoltà del Gioberti, che è la quarta di questo articolo, abbiamo già risposto. Però qui saremo più brevi. Supporre che sia mestieri conoscere prima gli oggetti per poter loro applicare l'idea dell'ente, si è aggirarsi in un circolo. Conoscere gli oggetti non è che un pensarne l'esistenza, un rappresentarseli come enti. Ma pensare un ente non è che applicare l'idea di ente a qualcosa. Dunque non è vero che per applicar l'ente a un oggetto bisogni da prima acquistarsene la conoscenza: ma è vero il suo contrario, che cioè il conoscere un ente è lo stesso che applicargli l'idea innata dell'ente.

— Ma come applicar l'idea dell'ente ad oggetti ignoti? —

Anzi, dimando, come applicarla a oggetti noti, se l'esser noti vuol dire essere già conosciuti come enti? Come applicare ciò che è già applicato?

334. VIII. Ma se l'animo, continua egli, indipendentemente dall'idea dell'ente può acquistarsi gli altri concetti, perchè il medesimo non può dirsi di essa idea dell'ente, che dal Fosmini stabiliscesi come innata?

Non è vero che la mente possa acquistarsi verun concetto indipendentemente dall'idea dell'ente. Per avviso dello stesso Libratore, « la mente umana uscendo dalla potenza all'atto, prima di « giungere alla conoscenza compiuta e perfetta, viene ad una conoscenza incompiuta e imperfetta, e tale appunto è l'idea universale, « rispetto alla notizia degli oggetti, cui rappresenta in confuso...

« Ecco il perchè essendo l'idea dell'ente generalissima, è la prima ma che spunta nell'intelletto umano ». Benchè sia falso e assurdo che la prima notizia degli oggetti, perchè indistinta, non presenti che l'idea universale dell'ente, e benchè il Liberatore sostenga che la priorità di questa idea nasce dalla condizione del soggetto, non da esigenza dell'oggetto; a noi basta che per sua confessione nessun concetto possa acquistarsi indipendentemente dall'idea dell'ente. Del resto; siccome ogni concetto si riduce o a quello dell'ente o a quelli dei modi dell'ente, e i modi non sono conoscibili se non nell'ente e per l'ente; così è falso che la priorità di quest'idea nasca da una mera condizione del soggetto, e non anche dall'esigenza dell'oggetto. Lo confessa egli stesso, dicendo che « in ordine all'oggetto non si richiede altro se non una priorità virtuale, in quanto ogni cosa dalla mente si concepisce sotto ragione di ente, cioè in quanto è ossia partecipa all'essere ». Vero è ch'egli nega che questa priorità virtuale inchiuda che l'obiettiva ed esplicita visione dell'ente debba precedere; anzi ne vorrebbe indurre il contrario. Ma questa non è che un'illusione nascente dal falso supposto che l'universale si contenga nel particolare, e non viceversa. « Se le cose, egli dice, non sussistono in virtù d'una forma universale che in loro alberghi, ma solo in forza dell'essere particolare che le costituisce; come volete che altrimenti vengano concepite? » Questa obiezione dimostra che il P. Liberatore non ha compreso cosa sia conoscere un particolare o sia un reale. Il reale non si conosce per mezzo di un mero concetto, ma per via di affermazione, predicando di lui l'esistenza. Ma per predicare di un ente l'esistenza bisogna prima saper cosa sia esistenza, averne l'idea. Dunque l'idea di esistenza deve precedere nella mente alla conoscenza di ogni ente reale e particolare. Le cose come reali vengono dunque non solo concepite, ma affermate; le loro idee vengono solo concepite; ma come idee non sono punto particolari, ma universali tutte di loro natura, e tutte si fondano in quella dell'ente, di maniera che nessuna di esse è concepibile per sé e fuori di quella dell'ente.

335. IX. Il P. Liberatore si sforza di trarre da questa teoria l'idealismo così: « In forza di tal sistema la mente nostra sarebbe priva ne' suoi concetti d'ogni fondamento obiettivo, e chiusa resterebbe nel cerchio delle sue visioni ideali. Quindi essa giudicherebbe delle cose non perchè le scorge esser tali, ma solo perchè istintivamente loro applica l'idea dell'ente ».

Fermiamoci un'istante. Qui per *fondamento obiettivo* credo che si intenda *realità*, altrimenti non saprei a che possa riferirsi questa frase. Il Rosmini non chiama giammai *oggetto* il *reale*, se non quando parla di un reale *in quanto pensato* o sia *affermato*. Comunque sia, che i *concetti* della mente siano privi di *realità*, è troppo vero, finchè non sono che *concetti*; che poi debbano corrispondere alla *realità percepita*, acciò siano veri, è troppo ragio-

nevole. Ma dal sostenere che i concetti delle cose reali si formano coll'applicazione dell'idea dell'ente alle attività sentite, non segue punto che quei concetti non corrispondano alle realtà sentite, cioè non le rappresentino idealmente. Molto meno poi ne segue che la mente giudicherebbe delle cose per un'applicazione *istintiva* dell'idea dell'ente. Ciò si potrebbe ben sostenere del sistema liberatorio, il quale non ammette verun'idea innata, ma soltanto una cotale incognita e assurda *virtù* o *attività* intellettuale, da cui lo spirito trae fuori, non si sa come, e le idee e i giudizi tutti quanti. Chi ammette innata l'idea dell'essere, come *norma* o *ragione* di ogni giudizio, come *lume* dell'intelletto, esclude già fin da principio ogni giudizio, ogni applicazione meramente *istintiva*; ammette bensì un *istinto*, ma *razionale*, una *spontaneità* che nasce dal *lume* stesso dell'intelletto; quando all'incontro, chi rifiuta ogni idea innata, e non ammette che un' *attività* intellettuale; se vuol spiegare l'origine del primo giudizio, bisogna che ricorra a una *suggestione di natura*, su l'esempio del Reid.

« I giudizi dunque, così continua, intorno all'esistenza degli esseri individuali, non sarebbero proferiti in forza della convenienza intuita tra il predicato ed il subietto che li compongono, ma avrebbero un appoggio esclusivamente subiettivo nascendo dall'applicazione dell'idea dell'ente, che è a priori nell'animo e della quale l'animo informa tutto che concepisce come esistente. Ora una tale teoria non pareggia perfettamente i giudizi istintivi di Reid, o i giudizi sintetici a priori di Kant »?

Primieramente queste parità non reggono. Ognun sa che il Reid non ammette nè idea innata di sorta, nè la distinzione reale delle idee dallo spirito, come fa il Rosmini. Più tosto diremo che il P. Liberatore si accorda perfettamente col Reid nel far nascere i concetti dei sensibili dalle sensazioni. Fa poi meraviglia che l'autore possa trovare un giudizio sintetico a priori nell'applicazione del concetto di esistenza ai dati sperimentali! Se avesse parlato di giudizi sintetici *empirici*, pazienza; giacchè il Rosmini insegna che colla pura idea dell'ente, senza alcun dato sperimentale, niente affatto di reale si può conoscere. Che se niente di reale si può conoscere coll'idea dell'essere senza l'aggiunta dell'esperienza sensibile, come si può dedurre da questa teoria quella de' giudizi sintetici a priori di Kant (a)? E forse kantiano il Rosmini, perchè ammette a priori l'intuizione dell'essere ideale, e tutto ciò che la mente *concepisce* come esistente *lo informa* di quest'idea? Ma potrebbe fare diversamente? Ciò che si *concepisce* non è ciò che si *percepisce*; il concetto è meramente ideale, la percezione intellettuale aggiunge di più l'atto di *affermazione* e *persuasione*

(a) Vedasi la bella analisi e confutazione di questi giudizi nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* di Antonio Rosmini. Leggasi pure nella stessa opera la critica del sistema di Reid.

dell' ente reale. Il Liberatore dimentica a ogni tratto questa distinzione capitalissima. Egli osserva che, nel sistema rosminiano, i giudizi su l' esistenza degli individui *non sarebbero proferiti in forza della convenienza intuita tra il predicato e il subietto che li compongono*. All'incontro, ciò che fa proferire i giudizi su l' esistenza degli individui non è una convenienza meramente intuita tra un predicato e un subietto; essa è di più una *forza sentita*, la quale essendo sentita dall' identico soggetto che può intuirne l' idea, è insieme e stimolo e materia del giudizio primitivo. La convenienza poi tra il predicato e il subietto, in quanto è meramente intuita, non è che la relazione d'identità tra l' idea di esistenza e quella dell' esistente determinato; e questa convenienza intanto può la mente vederla, in quanto già pensa l' essere in universale. Vedere l' essere determinato non è altro che circoscrivere nella mente la visione dell' essere comunissimo. Questo è l' atto dell' universalizzazione, che ha la sua ragione nell' intuito dell' essere indeterminato, e la sua occasione, il suo stimolo nelle sensazioni. Ma non è ancora il giudizio primitivo, quantunque l' una e l' altro avvengano simultaneamente. Col giudizio primitivo la mente afferma la reale esistenza di ciò che intuisce come possibile nell' idea.

In vano il Liberatore oppone ch' esso « è una pretta creazione » dell' animo che unisce un elemento *soggettivo*, cioè l' idea di « esistenza in lui innata, con un elemento *oggettivo*, che è la cosa « eccitatrice della sensazione che sperimentasi ». Chiamando *elemento soggettivo* l' idea di esistenza, egli si dichiara pretto *soggettivista*, mentre dà per supposto che l' idea di esistenza, e perciò anche ogni altra idea, è una cosa stessa col soggetto intelligente. Chiamando poi *elemento oggettivo* la cosa sensibile, cade nel sensismo, mentre niente può essere *oggetto* se non in quanto si presenta al pensiero e da lui si intende. Al contrario l' *elemento oggettivo* è l' idea, e il sensibile è l' *elemento soggettivo* o al più *estrasubiettivo*, il quale può essere pensato come *oggetto*, unicamente perchè l' idea di esistenza, per sè oggettiva, dà allo spirito la facoltà di pensar le cose in sè esistenti. L' idealismo all' incontro è inevitabile nel sistema liberatoriano, nel quale la *sensazione* comincia a *rappresentare l' oggetto* all' intelletto, ma soltanto nelle sue *qualità esteriori*: l' intelletto poi, il quale ha dei concetti *le mille miglia superiori* a quelli del senso, e tra gli altri ha quello dell' esistenza, cosa fa? Applica questi concetti, per esempio quello di esistenza, agli oggetti offerti dai sensi, e ne afferma l' esistenza reale. Ora io domando: questi concetti di cui è in possesso l' intelletto, sono o non sono distinti da esso, elementi oggettivi e non soggettivi? Se sono oggettivi, perchè non lo saranno anche nel sistema rosminiano? Ma oggettivi non sono pel P. Liberatore. Dunque sono soggettivi, e perciò il giudizio che fa la mente quando predica l' esistenza delle cose sensibili, è una

creazione di essa; « e non è questo, per dirlo colle sue parole, « uno schietto idealismo »? Anzi, non è idealismo *schietto*, ma commisto col sensismo suo legittimo padre.

336. X. Abusando finalmente delle parole, secondo il costume del Gioberti e del Conte della Motta, da cui in genere ha copiato, il Liberatore vorrebbe trarre il panteismo dai caratteri che il Rosmini accorda all'essere ideale innato.

— L'idea dell'ente, egli dice in primo luogo, ci si offre qual essere dotato delle perfezioni divine, non esclusa la virtù di creare.

Rispondesi che, se le idee sono eterne e necessarie, come nessuno che non sia soggettivista può mettere in dubbio, certamente sono divine; hanno, non tutte, ma certe perfezioni divine. Quando il Liberatore aggiunge, *non esclusa la virtù di creare*, abusa della buona fede; quasiché il Rosmini alle idee accordasse *tutte* le perfezioni divine, e quindi anche la sussistenza divina, l'immen-sità, la potenza, la bontà, il che sarebbe immedesimar le idee con Dio. Il Rosmini dice bensì che l'essere ideale crea la nostra intelligenza pur col manifestarsi a noi; ma chi non è condotto da spirito sofistico concilia questa espressione con mille altre, in cui si dice che è Dio stesso quegli che ci dà l'essere ideale, sua appartenenza, e con ciò crea il nostro intelletto.

— Ora, soggiunge, l'idea del Rosmini ci si appresenta come un non so che di oggettivo anteriore per sua natura a Dio e alle creature, che nell'uno e nelle altre si trasformi e si manifesti.

Non era necessario di mentire così per trovar panteistico un sistema. Il Rosmini afferma che l'idea dell'ente universale è, *per sua natura, astratta e divisa da tutti gli esseri sussistenti*. Il senso è questo, che l'essere ideale non forma parte, non si concretizza nei sussistenti, essendochè questi sono reali, esso è ideale, e perciò ha una natura non solo distinta, ma *divisa* da quella dei reali. Questi esseri sussistenti poi sono tutti i reali finiti, senzienti e sensibili, che cadono nel cerchio dell'esperienza, come mostra il contesto. Come mai da ciò si può trarre che il Rosmini insegni l'idea dell'ente essere *anteriore per sua natura a Dio e alla creatura*? Qui non c'è nè logica nè buona fede. « Eccoti, dice « il Liberatore, l'idea dell'ente sussistente fuori della mente in sè « medesima ». E il Rosmini ha detto le mille volte che nessun'idea può sussistere fuori d'ogni mente, benchè non possa colla mente mescolarsi e confondersi! E il Gioberti, abusando di un'altra espressione del Rosmini, quella che afferma l'*idea dell'essere non sussistere fuori della mente*, gli ricantò a ogni terza parola che la sua idea non era cosa distinta dalla mente! Tanto è facile quella specie di sofisma che i logici chiaman *sophisma verborum*.

— Secondo il Rosmini, *gli enti finiti non sono che l'ente ideale realizzato in un modo finito e limitato, Dio all'incontro è l'en-*

le ideale realizzato pienissimamente. Pare doversi inferire che l'ente ideale, sia una realtà oggettiva, ma indeterminata, informe, impersonale, che in modo incompiuto e pieno si determina, si attua, si personifica nelle creature e in Dio. Ecco gli assurdi a cui mena un troppo smodato amore di novità! —

Tutto riesce nuovo e smodato a chi non considera nè ciò che legge nè ciò che dice. Dalle parole del Rosmini il Liberatore crede potersi inferire che l'essere *ideale* sia una *realtà* oggettiva. Ma come mai può inferirsi che un' *idea* sia una *realtà*? Come avere il coraggio di trarne questa illazione, per evitare la quale il Rosmini ha detto appunto che l'idea dell'essere è cosa *per natura astratta e divisa da tutti i sussistenti*, e però non è l'essere sotto la forma della realtà? E quando mai il Rosmini ha insegnato che l'essere ideale *si trasformi* in essere reale, o possa mai subire una sì ridicola metamorfosi? Non è dunque vero che, secondo il Rosmini, quell'ente stesso che da prima è ideale e impersonale, si personifichi e trasformi in Dio e nelle creature. L'attribuirglielo e o manifesta ingiustizia o imperdonabile ignoranza, L'ente ideale è immutabilmente ideale; ma in quanto ha dei termini reali finiti, esso è la loro possibilità e conoscibilità. Questi non esauriscono mai tutta l'essenza dell'essere ideale che è infinita, ma ci dev'essere il reale che uguaglia l'infinità dell'essenza dell'essere, e perciò un reale infinito. Questo reale infinito, che s'immedesima coll'ideale infinito, è Dio. Tale è il senso della proposizione rosminiana, che il Liberatore trova panteistica.

PARTE TERZA

ORIGINE DELLE IDEE IN PARTICOLARE

337. Le umane cognizioni si distinguono comunemente in cognizione *a priori* e cognizioni *a posteriori*. Le prime sono quelle che non comprendono verun elemento sperimentale, e godono dei caratteri di universalità e necessità, per modo che il nostro spirito ne comprende necessariamente la verità e l'evidenza, senza verun bisogno di consultare i fatti; giacchè esse precedono i fatti stessi, e servono a conoscerli e a giudicarne. Le cognizioni *a posteriori* all'incontro contengono un elemento sperimentale, essendo fornite di determinazioni somministrate dai sensi, l'azione dei quali è indispensabile per acquistarle.

Chi dirà per esempio che le idee di possibilità infinità e simili comprendano un elemento sperimentale, se tuttociò che ci è offerto dall'esperienza è reale e finito? Chi vorrà sostenere che le verità della matematica pura siano *a posteriori*, mentre non abbracciano che delle quantità possibili? All'incontro potremmo noi conoscere i corpi e le loro proprietà e la stessa anima nostra, senza avere ne di noi nè delle cose verun sentimento? Dunque le

cognizioni dei sussistenti finiti, i quali cadono nella nostra percezione, sono a posteriori.

338. Si rifletta però bene alla relazione intima che passa fra queste due specie di cognizioni. Se bene la verità e l'evidenza delle cognizioni *a priori* non dipenda dall'esperienza, questa tuttavia è uno stimolo necessario per lo sviluppo di quelle. Se noi non avessimo percepito niente di reale nè possedessimo il linguaggio, strumento necessario della riflessione e del ragionamento, ci mancherebbe ogni stimolo, ogni mezzo per riflettere alle verità necessarie e apodittiche o sia dotate di un valore dimostrativo e assoluto. Ma se parlasi delle cognizioni a posteriori, queste non possono esistere senza quelle, perchè risultano dall'applicazione di qualche idea o principio necessario a qualche fatto, a qualche essere contingente e per sè inconoscibile.

CAPO PRIMO

Origine delle Idee a priori.

ARTICOLO PRIMO

Delle idee elementari inchiusse nell'essere ideale indeterminato.

339. Abbiamo detto che i fonti del sapere umano sono due, l'essere ideale e il sentimento; quello ci dà la forma, e questo la materia delle nostre cognizioni. Ciò posto, le idee a priori, essendo prive di ogni materia, ci derivano tutte dal primo fonte; e le idee a posteriori, che costituiscono la *cognizione materiale*, si producono in noi mediante l'applicazione delle idee a priori all'esperienza sensibile. Si deve però osservare che le idee a priori si contengono nell'essere ideale non già distintamente, ma potenzialmente e come in germe, e che, secondo si è detto pocanzi, l'esperienza interviene anch'essa nello svolgimento di esse, come semplice occasione e stimolo che eccita l'intelletto a distinguerle e la ragione ad applicarle. Per lo contrario, trattandosi delle idee a posteriori, l'esperienza non ne offre solamente l'occasione, ma anche la materia.

340. Se noi riflettiamo all'essere ideale puro, prescindendo da ogni aggiunta fornita dall'esperienza, distinguiamo in esso i concetti di *possibilità necessità immutabilità eternità infinità* ed altri, i quali non sono che caratteri suoi propri, non concepibili disgiuntamente dall'essere, che perciò amiamo di chiamare *elementi* o *idee elementari* di esso, anzichè idee semplicemente. L'essere infatti non può esistere privo di questi suoi caratteri: e in quella maniera che riflettendo agli enti reali, oggetti delle nostre percezioni, riconosciamo in essi i caratteri della *mutabilità contingen-*

za *finità temporaneità* e somiglianti; così meditando sull'essere ideale puro, veniamo in esso distinguendo dei caratteri a questi perfettamente opposti.

Pertanto questi concetti ci sono dati insieme a quello dell'essere puro; e la nostra mente non ha che a distinguerli e scoprirli nel suo oggetto essenziale e immanente. Ecco perchè queste idee siano facilmente comprese da ogni uomo in cui la riflessione sia spuntata.

ARTICOLO SECONDO

Dell'idea di unità e di altre nascenti da essa.

341. Più meditiamo su la natura dell'essere ideale puro, e più si svolge la tela delle nostre idee trascendenti o a priori. L'essere ideale per esempio, appunto perchè universale indeterminato semplicissimo immutabile necessario, ci si presenta come assolutamente *uno*. Indi, astraendo, ci formiamo l'idea di *unità*; la quale non è propriamente una qualità dell'essere, non gli aggiunge niente, ma sorge dalla considerazione che all'essere ideale ripugna la *moltiplicità*, la quale cade soltanto nell'ente composto finito e mutabile.

342. L'unità si concepisce come *assoluta* e come *relativa*. La prima è quella in cui ripugnano parti o reali distinzioni, e che perciò si riduce alla *semplicità* assoluta, propria così d'ogni idea, come anche dell'Ente assoluto, le cui perfezioni e i cui attributi non si distinguono realmente, ma solo mentalmente rispetto alla nostra maniera limitata di concepire le cose. L'altra poi è un concetto di unità applicato alle cose finite, le quali si percepiscono da noi come individue e uniche, quantunque risultino o di più parti o di più nature.

E questa unità è di più maniere; perchè noi concepiamo l'*uno composto* in ogni corpo e in tutti gli enti che comprendono più nature discrepanti, come l'animale e l'uomo; l'*uno per aggregazione* che è quello degli enti complessi, come un bosco, un esercito e simili; l'*uno morale* che risulta dall'unione di più volontà cospiranti ad un fine.

343. L'unità entra talmente in ogni nostro pensiero, che essa è la condizione necessaria d'ogni percezione intellettuale; giacchè, mentre i sensi non ci presentano che il *moltiplice*, l'intelletto pensa ogni ente come *individuo* ed *uno*, e tende a unire e fondere insieme anche le cose che percepisce spartitamente. Per questa legge la nostra mente, rannodando tutte le percezioni, si compone a posteriori l'idea dell'*universo*. Or chi non vede che questa legge del pensiero dipende dall'unità e universalità di quell'idea, che è mezzo generale del conoscere e tipo supremo d'ogni inferiore concetto?

344. L'idea di unità è l'elemento essenziale e cardinale dell'idea di *numero*, il quale risulta dall'addizione di più unità. Ora se i

sensi non ci forniscono l'uno ma il moltiplice, l'idea di numero è anche essa a priori, come quella dell'uno in cui si fonda. Chè anzi la stessa molteplicità non può concepirsi senza il concetto dell'uno, perchè i *molti* non si possono pensare senza distinguerli; e non si possono distinguere senza concepirla come tante unità. Dunque se l'una precede il moltiplice, e l'ente precede lo stesso uno; l'ente è condizione indispensabile per entrambi i concetti, cosicchè essi sorgono da una stessa radice.

345. Allorchè noi concepiamo come uno un ente moltiplice, non possiamo a meno che fondere insieme tutte quelle cose da cui risulta, considerandole in relazione fra loro. Di qui, mediante l'analisi, i concetti delle *parti* e del *tutto*; e la *totalità*, estratto del tutto, coincide coll'idea di numero e con quella di *quantità*, la quale non è altro che un rapporto del tutto verso le parti. Tutti questi concetti fluiscano da quello di unità che si fonda nell'ente. La quantità o è *discreta*, e dà luogo al numero, ed è la ragion prima della matematica; o è *continua*, ed offre il concetto dello *spazio* puro, ed è base della geometria.

346. L'uno assoluto è anche identico. L'*identità* e *medesimezza* non è nè pur questa una proprietà dell'essere, ma un'idea nascente dall'osservare che l'essere non può subire mutazione di sorta. Questa è l'*identità assoluta*, mentre la *relativa* è quella che si predica anche di tutti i subietti contingenti e mutabili, i quali, benchè subiscano continue modificazioni, permangono tuttavia sempre gli stessi nel loro fondo, finchè la forza creatrice li mantiene nell'esistenza. Tranne però questa identità contingente e relativa delle sostanze finite, nel resto presentano continue mutazioni: da cui astraendo si cava il concetto della *diversità*.

347. Se l'uno e l'identico si riscontra realizzato in diversi individui, allora questi si chiamano simili; se no, si chiamano dissimili. La *somiglianza* dunque è il concetto della relazione che passa tra più individui conoscibili con una sola idea; e la *dissomiglianza* è il concetto della diversità che passa tra più individui, che non possono riferirsi a un'idea stessa.

348. In che si fonda il concetto di somiglianza se non nell'essere comunissimo; pel quale tutti gli enti, inquanto esistono, si conoscono simili fra loro? E poichè tutte le idee alla fine non sono che l'essere variamente determinato; così i diversi gradi di somiglianza hanno una base comune. Più un'idea è vaga e generica, più la somiglianza si stende; pel contrario quanto più un'idea è determinata, tanto più si scosta dall'essere comunissimo, ed è meno estesa la relazione di somiglianza che presenta.

349. La somiglianza riguarda il *quale* degli esseri; allorchè poi tra più obietti si dà convenienza nel *quanto*, essi diconsi eguali; diseguali poi, se quella convenienza non si dà. Astraendo si cava no i concetti di *eguaglianza* e *disuguaglianza*. Vi possono esser obietti simili, benchè non eguali; e obietti eguali, benchè dissimi-

li. Due corpi possono convenire nel peso e differir nella specie, o convenir nella specie e differir nel peso.

350. Continuando, noi potremmo riscontrare la parentela che tutte le idee di rapporto hanno con quella dell'essere nella loro prima origine, perchè ogni nuovo aspetto dell'essere fornisce una serie di nuove relazioni.

ARTICOLO TERZO

Delle idee di verità, bontà e bellezza.

351. Noi diciamo *vera* una cosa, quando è ciò che deve essere; ma non potremmo sapere se ella sia tale, quando non possedessimo un tipo ideale a cui riscontrarla, e così formare quel giudizio. Dunque la verità di una cosa è la sua rispondenza all'esemplare che ne presenta l'essenza; e perciò la *verità* in astratto è « l'idea « esemplare delle cose ».

352. Prima e suprema verità è l'essere ideale puro, esemplare di tutte le cose, inquanto sono. Ogn'idea poi specifica e generica è una verità minore che serve di esemplare o tipo per conoscere se gli enti determinati sono ciò che devono essere. Tutte le idee si fondano in quella dell'essere. Dunque l'idea dell'essere porge il concetto supremo di verità, la quale non è che l'essere risguardato come tipo degli esseri.

353. L'essere ideale, inquanto presenta la possibilità di ciò che è *appetibile*, è concetto del *bene*; chè tutto ciò che si appetisce è bene; e tutto ciò che è sussistente è bene a sè o vero ad altri. Indi l'idea di *bontà*, che si stende a tutte le specie di bene. Se tutto ciò che è, inquanto è, è cosa buona; l'idea di bontà è quella dell'essere in quanto appetibile.

354. Ma di beni ce n'è più specie; perchè, se l'essere si appetisce come giocondo al proprio sentimento spirituale, allora costituisce il bene *eudemonologico* o della *felicità*; se si appetisce invece l'essere per sè considerato, come degno per sè di stima e di rispetto, non avuto riguardo al suo rapporto col nostro sentimento, nasce il *bene morale*, la *giustizia* che dà a ciascheduno il suo, la *virtù* che è l'abito di rispettare e far bene agli esseri secondo il loro ordine intrinseco.

355. La *bellezza* è più facile a concepirsi che a definirsi; prova ne sono le tante divergenze delle definizioni date dai filosofi. Perciò senza pretendere di esporne tutta l'essenza, noi non faremo che darne dei caratteri.

Diciamo dunque che 1.º il *bello* non è cosa subiettiva, ma obbiettiva. Nel subietto si dà la percezione della bellezza, e quindi il di lei sentimento, ma non l'essenza stessa, la quale è una proprietà delle cose belle. Vero è che un oggetto non può dirsi bello, se non in quanto è gradevole al sentimento che è subiettivo; ma questa

proprietà gradevole è più tosto un suo effetto che la sua stessa essenza. Dunque il bello è obiettivo. Tale obiettività però non può consistere in cosa materiale e corporea; un corpo potrà bensì farci percepire la bellezza in esso realizzata, ma non può essere l'essenza stessa della bellezza, la quale è qualcosa di semplice identico immutabile e perciò assoluto.

2.^o All'essenza della bellezza appartiene la proprietà di produrre il gradevole; non però ogni specie di gradevole, ma quello solamente che nasce in seguito alle percezioni estrasubiettive della vista e dell'udito. Perciò si dirà bensì *bel colore, belle forme, bel concerto*, ma non già *bella solidità, bel sapore, bel l'odore*.

3.^o Se il bello è obiettivo, esso non può percepirsi se non mediante un tipo intelligibile, un'idea esistente a priori nel nostro intelletto. Ma questo tipo, elemento del bello percepito, riducendosi a una verità eterna e immutabile, il *vero* è quindi un elemento del bello. Non però qualunque specie di vero può entrare quale elemento nella bellezza, ma quello solamente che si collega con quella specie di gradevole che abbiamo accennato come effetto del bello. Perciò il bello si distingue dal vero metafisico e matematico. Una verità si dice bella, per accennare quella specie di senso gradevole che dalla intuizione di essa ne deriva. Ma il piacere essendo subiettivo e il bello obiettivo, il diletto che si ritrae dalla verità non costituisce la bellezza.

4.^o Se in ogni tipo ideale si dà un ordine immutabile, e se un tipo è necessario elemento del bello quando genera il gradevole nei sensi della vista e dell'udito; dunque l'*ordine* è un elemento necessario della bellezza. L'ordine risulta dalla varietà ridotta all'unità. Dunque l'*unità nella varietà* è un costitutivo del bello, anzi il principale.

356. Fin qui abbiamo tracciato la natura di quel bello che comunemente si chiama *estetico*. Metaforicamente poi si chiama bello tuttociò che presenta un ordine atto a produrre il gradevole tanto dei sensi accennati, quanto dello spirito. Anzi l'idea di bellezza presa genericamente si applica a buon diritto a ogni cosa spirituale e corporea, purché produca quel sentimento che si genera dalla contemplazione dell'ordine. Perciò bello si chiama l'ordine delle verità fra loro; bella, perché gradevole, l'armonia delle verità metafisiche o ragioni delle cose; bella una creazione poetica, in cui più che la dipintura delle cose corporee o l'armonia del metro o la scelta delle immagini domini il sentimento; bello un discorso, bella un'azione morale.

357. Qual'è l'origine di questa idea? Si dirà che noi abbiamo fin da principio l'*ideale* o sia il tipo perfetto e completo della bellezza? L'esperienza ci persuade che in origine noi ci formiamo un'idea di bellezza che, se bene legata a una particolare percezione, è però universale, quantunque imperfetta; e che poi la ve-

niamo sempre più completando, di mano che ci si presentano diverse sue determinazioni negli obbietti percepiti. Questa sentenza è conforme all'altra da noi adottata su la maniera di formarci le idee specifiche 1.^o piene ma imperfette, 2.^o astratte, e 3.^o perfette conformemente alla diversa capacità d'analisi e di sintesi nei diversi intelletti.

358. Contemporanee alle idee di verità, bontà e bellezza nascono in noi quelle di *ordine* e *perfezione*.

L'ordine è la convenienza delle cose o con la propria natura o con le altre cose con cui sono in relazione. Quindi si danno due specie di ordini; l'*intrinseco*, proprio d'ogni ente in sè considerato; e l'*estrinseco*, risultante dai rapporti degli enti fra loro. L'ordine non può concepirsi se non nell'*unità*, perchè il molteplice non può dirsi ordinato, se non si riduca alla convenienza delle parti col tutto o delle proprietà con l'essere. Dunque il concetto di ordine è a priori.

359. Quando un ente si concepisce come tale a cui non si possa nè aggiungere nè levare alcuna cosa, senza che se ne alteri la natura, chiamasi completo o perfetto. La *perfezione* quindi è lo stato in cui l'essere ha raggiunto tutto lo sviluppo proprio della sua natura, o sia che ha toccato la sua *essenza completa*.

Ma ogni ente finito, da principio, non ha che l'essenza specifica, e delle potenze atte a esplicarsi, passando per diversi stadi d'incremento. Che se esso in ogni punto del suo cammino verso l'essenza completa è quello che dev'essere, si può chiamare perfetto di una perfezione relativa al suo punto di sviluppo. Chè anzi, ogni ente ha dei gradi di perfezione; ogni parte di ente è essa stessa una perfezione, e ogni suo incremento è un'aggiunta di nuove perfezioni.

360. Ogni entità è una perfezione; dunque l'essere ideale è in radice l'idea stessa di perfezione, la quale, essendo universale, ci dà l'attitudine a pensare ogni perfezione possibile e lo stesso Ente perfettissimo.

ARTICOLO QUARTO

L'idea dell'essere ci serve a concepire anche l'ente assoluto.

361. L'idea dell'Ente assoluto è appunto l'idea di quell'Ente che accoglie in sè tutte le perfezioni possibili: e questa idea si ottiene tanto a priori che a posteriori; a priori, partendo dalla considerazione dell'essere ideale stesso, il quale ci si presenta come universale e necessario; a posteriori, salendo dagli enti reali finiti, considerati come effetti dell'atto creativo.

362. Ho detto che l'essere ideale ci è scala per salire a priori al concetto dell'Ente assoluto, ed ecco in che maniera. Per quanti

enti finiti noi percepiamo, e quindi per quanti modi conosciamo in cui l'essere può realizzarsi, ci accorgiamo facilmente che nessuno di questi gradi o modi di realizzazione esaurisce l'essenza dell'ente; giacchè essi sono limitati e finiti, e l'essenza dell'ente è infinita. Giunti a questo punto noi siamo condotti necessariamente ad ammettere l'esistenza dell'Ente in cui tutte le perfezioni possibili sussistono realmente; e quindi argomentiamo che l'essere ideale, il quale a noi si manifesta nella sua maggiore limitazione, è un' appartenenza dell'Ente infinito sotto tutti i rispetti, cioè e come ideale e come reale e come morale, in breve dell'Ente necessario e assoluto. Infatti da una parte l'essere ideale è infinito sotto il rispetto della sua capacità a rappresentarci tutto il possibile; ma dall'altra esso è 1.º indeterminato iniziale incompleto, 2.º ideale soltanto o sia intelligibile, ma non personale intelligente reale. La mente non può limitarsi a pensare che l'essere in sé abbia quella limitazione che ha nel suo intuito; e perciò quasi per un' ispirazione naturale, contemplando l'essere nella sua universalità, è portata ad assorgere al concetto e alla persuasione dell'Ente infinito nella sua propria sussistenza, integrando così la cognizione dell'essere ideale e reale.

363. La somma perfezione però che noi concepiamo come propria essenzialmente dell'Ente assoluto, non è già il complesso di tutte le perfezioni che riscontriamo negli enti finiti. Questi sono perfetti nella loro specie, ma però hanno per essenza di essere limitati, circoscritti a una specie sola; quando l'Ente assoluto e l'essere fuori d'ogni specie, senza modi, se per questi intendonsi dei limiti. Quindi è che noi non predichiamo di Dio le perfezioni proprie delle creature, ma concepiamo un Ente in cui queste perfezioni si contengono solamente come idee o tipi delle creature stesse, ma che ha una somma sussistenza la quale non è paragonabile alle perfezioni delle cose create; altrimenti Iddio non sarebbe altro che l'esemplare del mondo, sentenza panteistica e assurda. Perciò la sussistenza divina non si percepisce da noi, ma solo si concepisce *negativamente*. È vero che noi predichiamo di Dio la sapienza la bontà la provvidenza e altri attributi positivi; ma lo facciamo per analogia, mentre in Dio queste cose si contengono di un modo sovreminente e sovrintelligibile. Perciò l'unica via di salire a priori all'Ente assoluto e la considerazione di quel lume divino che ci splende alla mente, e che non potendo sussistere in sé così limitato, come ci si presenta, mentre ripugna che il divino e necessario possa essere finito e imperfetto, deve certamente provenirci dall'Ente perfettissimo, luce inaccessibile, di cui il lume della nostra ragione non è che un-tenuissimo raggio (a).

(a) Questa dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio possiamo chiamarla dimostrazione *ideologica*, per distinguerla dalla dimostrazione *ontologica*, a priori anch'essa, di cui parleremo nella Teologia. Siccome

L'essere ideale dunque è il punto supremo di tutto lo scibile umano; giacchè sia che si percepisca l'ente come finito e contingente, o vero come necessario e infinito, l'idea di esistenza è necessaria in ogni caso; e appunto perchè la semplice esistenza appartiene così a quello che a questo, mentre tutte le cose *in quanto sono*, come si esprimono i Padri e i Dottori, si somigliano, per questo l'essere ideale è il mezzo universale per conoscere così le creature come il Creatore.

ARTICOLO QUINTO

Delle idee di sostanze e di accidente.

364. Fra le idee a priori . una delle più necessarie alla ragione è quella di sostanza. La *sostanza* è « la forza o energia per cui « sussiste un individuo », o più genericamente « la forza per cui « un'essenza (idea) esiste in atto (realtà) ». Gli *accidenti* poi sono « le qualità o i modi propri della sostanza ». L'atto per cui un giglio sussiste, è la sua sostanza; il suo candore, la sua fragranza, le sue forme sono sue qualità o accidenti.

La sostanza si chiama anche *subietto*, intendendosi allora il principio in cui e per cui sussistono gli accidenti; e siccome questi non possono concepirsi come sussistenti per sè, perchè il *modo* è proprio dell'ente e inesistente in esso, così la sostanza può chiamarsi anche « ciò che sussiste per sè in modo che non abbia « sogna d'altra cosa per essere concepito »; al contrario dell' *accidente* che è « ciò che sussiste per la sostanza e nella sostanza ».

I modi e le qualità degli esseri da noi percepiti si chiamano *accidenti*, perchè, quantunque nessuna sostanza creata possa andarne priva, essi però possono variare e variano, tanto nelle diverse sostanze, quanto in una sostanza medesima. senza che questa perda mai l'essere suo proprio. Si devono però distinguere due specie di modi, gli *essenziali* e gli *accidentali*. I primi sono quei modi, che entrano talmente nella definizione della cosa che senza di essi la cosa non può concepirsi. Gli accidenti sono quelli, che possono anche non trovarsi nella sostanza senza che cessi di esistere. Nella specie umana l'animalità e la razionalità sono modi essenziali; la scienza e la virtù sono modi accidentali. Nella sostanza divina non ci sono modi, o almeno non ci sono accidenti. Perciò essa è identica alla sua essenza.

però anche la dimostrazione ontologica si fonda su la natura dell'essere ideale che contiene in sè tutta l'essenza dell'ente in quanto è intelligibile; così a diritto affermiamo che l'unica via di salire a priori all'Ente assoluto è la considerazione dell'ente ideale innato.

365. La sostanza e gli accidenti non sono già due cose distinte e separate, che congiunte insieme ne formino una terza. Nel fatto sono una stessa cosa, benchè si distinguano mentalmente. Se gli accidenti si distinguessero realmente dalla sostanza, sussisterebbero per sè, e così sarebbero tante sostanze, niente potendo sussistere senza una forza, o sia senza un' *esistenza attuale*, che è poi la sostanza. Non si distinguono dunque se non nel concetto, potendo noi fermarci col pensiero ora su l'atto onde un ente sussiste, e ora sui soli suoi modi. Non bisogna dunque intendere la sostanza materialmente, come un che occulto, un sostrato, una cosa che *sta sotto* agli accidenti; ma come il concetto di quell'atto o forza onde sussiste l'ente con tutti i suoi modi.

366. L'idea di sostanza altra è *specifica*, altra *generica*, altra *universale*. Coll'idea di sostanza universale pensiamo 1.^o l'esistenza attuale, 2.^o l'individuo, 3.^o le sue determinazioni necessarie, senza però fissare quali siano. Coll'idea di sostanza generica pensiamo di più qualche determinazione generica, verbigrazia la spiritualità. Coll'idea di sostanza specifica pensiamo anche le note proprie e specifiche di un individuo per esempio la sostanza dell'anima umana.

367. Onde nasce in noi l'idea di sostanza? Distingua si il concetto di sostanza pura da quello di sostanza materialata. Quella trae l'origine dalla sola idea dell'ente, e tal sarebbe il concetto di sostanza in universale; questa non è che quella prima, vestita però di modi somministrati dal sentimento. Non potendo noi pensare la forza onde un ente sussiste, senza avere la facoltà di pensar le cose nella sussistenza loro propria, i sensi non possono spiegare l'origine di questa idea; laddove la mente nostra, pensando l'ente, pensa già l'attualità dell'esistenza in universale; e perciò è atta a pensare anche l'attualità dell'individuo, che è la sostanza.

368. Quand'è però che dal pensare l'ente indeterminato passiamo a pensar la sostanza? All'occasione della percezione intellettuale. Infatti, io non posso dire di pensare una sostanza, finchè non penso un individuo reale. Che vuol dire percepir un reale? Vuol dire pensarlo esistente in sè. Ma non può pensarsi un ente reale e sussistente, se non si pensi anche la forza onde sussiste. La sostanza è questa forza. Dunque nella percezione intellettuale pensiam la sostanza, se bene non la pensiamo isolata e distinta dalle qualità che la rivestono; a sceverarla dagli altri concetti sopravviene l'astrazione.

369. Ora dimando: in che modo abbiamo noi potuto pensare quell'individuo o subietto sussistente, se non per la facoltà di pensare le cose nella sussistenza loro propria, facoltà che ci deriva dalla presenza dell'ente ideale? Nell'ente ideale infatti si pensa un'azione, ma indeterminata; e però non si pensa ancora in particolare la sostanza, il cui concetto inchiude quello di indivi-

duo e delle sue determinazioni. Ma ove noi applichiamo quell'idea a un individuo, allora ci si converte in idea di sostanza, perchè non possiamo pensar l'ente fornito di modi senza pensar la forza onde quei modi sussistono. Dunque l'idea di sostanza si contiene potenzialmente nell'idea dell'essere, la quale per la sua indeterminazione è atta a farci pensare tanto la sostanza che gli accidenti, tanto la causa che l'effetto, tanto l'ente che il nulla, insomma ogni cosa; ma non può applicarsi agl'individui sussistenti se non come idea di sostanza. I sensi ci occasionarono quella nuova vista dell'essere ideale, ma non la cagionarono, non la produssero in noi. Dunque l'idea di sostanza è a priori.

370. Si avverta però che nella percezione dell'individuo noi non pensiamo, come già si è detto, la sostanza divisamente dagli accidenti. Questa distinzione è opera della facoltà astraente, la quale in ogni individuo può distinguere l'atto della sua sussistenza dai modi della medesima; e così viene spogliando l'idea di sostanza da ogni materia; e ascende all'*idea di sostanza specifica*, se la separa dall'attual percezione e dai modi accidentali dell'individuo percepito; all'*idea di sostanza generica*, se prescinde dai modi specifici; all'*idea di sostanza in universale*, se ritrae il pensiero anche dai modi generici, pensandoli solo in universale.

ARTICOLO SESTO

Delle idee di causa e di effetto.

371. La *causa*, considerata nel suo concetto generico, è « l'ente « che produce un'azione ». La causa poi implica l'*effetto*, il quale è « la cosa prodotta ». Come dunque l'idea di accidente chiama quella di sostanza; così l'idea di effetto è quella di causa. L'atto è l'effetto, l'agente è la causa; tra l'uno e l'altro esiste un'attinenza necessaria, per cui l'effetto non può esistere nè concepirsi disgiuntamente dalla causa, nè questa è causa se non in quanto produce qualche cosa. *

372. Non bisogna confondere la causa con la semplice *occasione* e con la *condizione necessaria*. Nessun ente misto di atto e di potenza, quali sono le cause create, può operare, se un qualche stimolo non lo tragga dallo stato d'inerzia, o vero non lo determini a cambiare l'azione. Uno stimolo dunque, o il concorso di certe circostanze particolari, è necessario perchè una causa seconda possa operare. Ma ciò non è la vera causa dell'effetto che ne segue; la causa è quella che contiene in sè la ragione o il principio di ciò che vien prodotto: in altre parole la *causa occasionale* non è vera causa, ma lo è soltanto la *causa efficiente*. Se io taglio la fune che tien sospesa una lampada, questa cade al suolo. Qual fu la vera causa di questa caduta? Non il taglio della fune, ma la forza di attrazione che operava sulla lampada anche

la quale non si può immaginar sola, ma ha d'uopo per esser pensata che si riguardi come preceduta da un'altra esistenza.

Pertanto noi 1.^o percepiamo il *cominciare ad esistere*; nel cui concetto si contiene quello di *mutazione*. 2.^o Nel concetto di *mutazione* si contiene quello di *nuova operazione*. 3.^o La nuova operazione racchiude il concetto di *esistenza precedente*. 4.^o Nel concetto di esistenza precedente giace il concetto della *causa*.

Tutta la difficoltà consiste nello spiegare come noi ci formiamo il concetto del *cominciare ad esistere*, perchè questo contiene quello di *mutazione*; questo poi quello di *nuova operazione*; e questo finalmente quello di *esistenza precedente o di causa*.

Ciò posto, noi in ogni fatto sensibile, in ogni nostra passione percepiamo il passaggio dalla non esistenza (riguardo a noi) della cosa alla sua esistenza. Ogni nostra sensazione extrasubiettiva è una mutazione, un fatto che non esisteva e di cui perciò si percepisce il cominciare ad esistere. Dunque noi non possiamo percepirlo, se non come un effetto, e perciò riferendola a una causa.

Più brevemente: ogni sensazione è una *passione*, e la passione è un' *azione* in chi la produce. È impossibile pensar la passione senza l'azione: ma concepire l'azione non si può senza pensare all'ente che n'è l'autore o sia all'*agente*, mentre l'azione è un modo dell'ente, e il modo non sussiste senza l'ente. Ora, l'agente è la *causa*: dunque in ogni nostra passione noi pensiamo una causa.

Ma con qual facoltà percepiamo noi la passione? Colla percezione sensitiva. Dunque i sensi ci somministrano i fatti, la mutazione reale, l'avvenimento, insomma* l'effetto, senza che però i sensi percepiscano la propria modificazione come un fatto, come un avvenimento, o un effetto. A percepirlo come tale fa d'uopo di un'altra facoltà, quella di pensar le cose nella loro propria esistenza. Qual'è questa facoltà? L'intendimento. E per mezzo di che l'intendimento può pensare le cose nella loro propria esistenza? Per mezzo dell'ente ideale. Dunque all'occasione delle sensazioni esterne la mente non può applicar l'ente ideale affin di conoscerle, senza considerarle come effetti, e pensarne la causa. Dunque l'ente applicato alle nostre passioni sensitive porge il concetto di effetto e di causa ad un tempo.

376. Conchiudiamo che l'oggetto del pensiero è sempre e unicamente l'*essere*; ma questo può esser pensato sotto diversi riguardi, come sostanza o come causa, come qualità o come effetto, come ideale o anche come sussistente, come necessario e infinito o come contingente e finito. Pensando noi in origine l'essere privo d'ogni determinazione, non possiamo dire d'aver presente l'essere sotto verun riguardo particolare e distinto; ma sovrappo-
nendo lo stimolo delle sensazioni, la nostra mente circo-

scrive la vista dell'essere, adoperandolo come una idea determinata nell'atto stesso di applicarla ai fatti percepiti. Meditando poscia sulle proprie percezioni e sui loro oggetti, la mente scopre i loro rapporti, le loro diverse affezioni, i loro caratteri distintivi, e così passa a delle nuove vedute dell'essere stesso. I sensi, il linguaggio e altri stimoli esterni, non aspettando che il principio sensitivo, non potevano fornire alla mente verun concetto; essi dunque non fecero che occasionare quelle viste diverse dell'ente ideale innato. E poichè ogni particolar percezione intellettuale non è che l'applicazione di qualche idea per sè universale al fatto sensibile particolare; così, se bene il nostro spirito non possa da principio pensar la causa e la sostanza in astratto e genericamente, ma cominci dalla percezione di qualche causa e sostanza reale e sussistente, tuttavia in questa stessa percezione quel che c'è d'ideale è universale per sè, perchè ogni idea è tale.

CAPO SECONDO

Delle idee a posteriori.

377. Spiegata l'origine delle principali idee pure che occorrono così sovente nelle nostre percezioni e nei nostri ragionamenti, è facile adesso il vedere come nascano in noi le idee a posteriori o *materiale o non pure*; giacchè queste non sono che quelle prime applicate al mondo degli enti reali, di cui possiamo avere qualche sentimento. Perciò in quest'ultima trattazione saremo più brevi, cercando solamente per qual via noi ci formiamo le idee di sostanza spirituale e corporea, e quelle di moto di tempo e di spazio.

ARTICOLO PRIMO

Delle idee di sostanza spirituale e corporea.

378. Avendo noi spiegato come avvenga la formazione delle idee determinate in generale, non intendiamo qui di far altro, se non accennare per che modo la nostra mente, applicando l'essere ideale come concetto or di sostanza, e or di sostanza e di causa insieme, si formi i concetti distinti di sostanza spirituale e corporea. È chiaro che la mente, percependo un individuo reale qualunque percepisce in complesso e la sostanza di lui e i modi della medesima. In qual maniera dunque l'anima distingue tra la sostanza corporea e la spirituale?

379. In ogni percezione intellettuale occasionata da esterna impressione, il senso comune può sempre distinguere queste quattro cose: 1.° la sensazione; 2.° il loro subietto o sia l'*ente sensitivo*; 3.° le qualità sensibili; 4.° il loro subietto o sia il *corpo*. È dunque un fatto che all'occasione delle sensazioni esterne ogni

uomo col semplice lume di ragione percepisce due distinti subietti. Ciò posto, la nostra mente non può concepire le sensazioni fuorchè nella sostanza senziente; nè le qualità sensibili fuorchè nella sostanza corporea. Bisogna distinguere il *subietto* della *causa*; perchè se una cosa ne produce un'altra, si chiama causa; ma se la cosa che si produce, non può concepirsi disgiunta dall'attività stessa che la produce, allora questa si chiama il suo subietto. Laonde, se la mente pensa l'*attività per la quale sussistono le sensazioni*, concepisce la sostanza senziente; se pensa l'*attività per la quale sussistono le qualità sensibili*, concepisce il corpo.

380. Quanto alla sostanza senziente, ognuno distingue sè medesima dalle sue modificazioni. Ognuno è persuaso di esser uno e identico, mentre le sue sensazioni sono varie e molteplici; quindi oltre all'atto pel quale esistono le sensazioni, concepisce l'atto onde esiste il loro subietto; il qual subietto è l'io sostanziale. Infatti l'io non può essere semplicemente l'atto onde esistono le sensazioni; mentre nella pura idea di sensazione esistente non solo s'inchiude il subietto io, ma anzi, tolto questo, noi saremmo costretti a pensare tanti esseri esistenti per sè, quante fossero sensazioni. C'è dunque qualcosa di unico a cui noi riferiamo le molteplici sensazioni; e questo è la forza unica o sostanza senziente. Di più; le sensazioni altre cessano, altre sopravengono, e l'io resta sempre lo stesso. Egli ha dunque la potenza di venir modificato; la potenza di sentire è al tutto diversa dalla sensazione attuale; dunque le sensazioni ci fanno pensare un subietto dotato della facoltà di sentire. Finalmente la sensazione è la cosa che si sente, e l'io è il senziente; dunque non si possono pensare le sensazioni senza una sostanza dotata della potenza di sentire e subietto delle attuali sensazioni, che è la *sostanza senziente*.

381. Quando alla sostanza corporea, ragionando allo stesso modo diciamo che, se la mente pensa le qualità sensibili, deve di necessità pensarne il subietto cioè il corpo. Giacchè ognuno per qualità sensibili intende la proprietà che ha una cosa di risvegliare certe modificazioni nel subietto senziente. Ma ripugna che si pensino quelle qualità senza un subietto che ne sia come il centro comune. Dunque l'analisi delle *qualità sensibili sussistenti* ci fornisce 1.^o il concetto di un ente che sussiste in sè. 2.^o il concetto di quell'azione colla quale desta in noi le sensazioni. E il concetto di quell'ente in tal modo operante è appunto il concetto di *corpo* o *sostanza corporea*.

382. Ma in qual maniera la mente distingue la sostanza corporea dalla spirituale? Osservando sè medesimo, ciascuno distingue due serie di fatti che avvengono in lui; dei fatti *attivi*, di cui cioè egli stesso è la causa e il subietto; e dei fatti *passivi*, dei quali egli è il subietto ma non la causa. Della prima specie sono tutti gli atti della nostra volontà e intelligenza e dei nostri appetiti;

della seconda sono le sensazioni specialmente esterne. Che se pei principj di causa e di sostanza noi non possiamo pensare i modi senza la sostanza nè gli effetti senza la causa, l'anima nostra dovrà distinguere il principio d'onde in lei nascono i fatti attivi, da quello d'onde le provengono i fatti passivi; dovrà cioè distinguere sè medesima (subietto delle sensazioni e dei fatti attivi) dal corpo esterno (subietto delle qualità sensibili, e causa prossima e immediata dei fatti passivi dell'anima). La sensazione considerata per sè è inestesa, mentre il suo termine esteriore si presenta come esteso. Dunque il principio che essa sente lo deve concepire come inesteso e immateriale, e quello che fa sentire come materiale ed esteso. Gli atti volitivi e intellettivi non li può concepire come materiali e occupanti spazio, ma come semplici e spirituali; dunque deve riferirli a una sostanza spirituale. Al contrario l'azione che riceve dai corpi esterni ha un modo di estensione che le fa pensare una sostanza moltiplice divisibile. Dunque l'esperienza interna ed esterna offre al nostro spirito i modi e le determinazioni della sostanza corporea e spirituale.

383. Ma come poi veniamo in cognizione del nostro proprio corpo? Per due maniere, cioè pel senso *subiettivo*, e pel senso *estrasubiettivo*. Subiettivamente conosciamo il nostro corpo quale *materia del sentimento fondamentale*; lo conosciamo così d'un modo uniforme continuo e universale: mercè poi delle sensazioni subiettive lo conosciamo d'un modo nuovo parziale vario e passaggiero. Estrasubiettivamente lo percepiamo *alla maniera stessa dei corpi esteriori*, adoperando dei sensi esterni, per esempio con una mano toccando l'altra.

ARTICOLO SECONDO

Delle nozioni di moto, spazio e tempo.

384. Le idee di moto, di spazio e di tempo sono idee astratte, che noi caviamo dalle percezioni del corpo tanto subiettive che estrasubiettive.

385. Il *moto* è l'azione per la quale un ente materiale si trasferisce successivamente da un luogo in un altro, o sia da un punto dello spazio in un altro.

386. Rispetto a noi, il moto è *attivo e passivo*, cioè prodotto o vero sofferto da noi; attivo per la nostra facoltà locomotrice; e passivo per le forze esteriori che ci fan mutar luogo. Noi possiamo percepire il moto 1.^o *Subiettivamente*, perchè la nostra coscienza ne avvisa del mutamento di spazio che diamo al nostro sentimento fondamentale, mediante la facoltà attiva di moverci; e questo è il moto attivo. 2.^o *Subiettivamente* ancora, mediante la sensazione acquisita, che ci fa sentire il movimento delle parti nell'organo affetto; e questa è una specie di moto passivo 3.^o *Estrasu-*

bieltivamente mediante i sensi esteriori i quali ci fanno percepire il moto così del nostro corpo che dei corpi circostanti. E però da osservare che il moto nostro noi lo conosciamo subiettivamente solo per la sua *causa*, che è quello sforzo che noi facciamo in movendoci; e obiettivamente ne' suoi effetti. Ma del resto il moto nostro per sè stesso è insensibile. Invero, se noi siamo trasportati da una forza esteriore senza che avvenga mutazione ne' nostri organi sensitivi, allora non ci accorgiamo del nostro moto se non per le sensazioni diverse che riceviamo dai corpi circostanti. Che se anche questi si movessero all'unisono insieme a noi, per nessun modo potremmo accorgerci del nostro moto nè di quello dei corpi che con noi armonicamente si muovono, come infatti non ci accorgiamo del moto rapidissimo pel quale noi ci muoviamo continuamente nell'immenso spazio insieme agli altri corpi pel moto continuo di rotazione e di proiezione proprio del globo terracqueo.

387. Nel moto si dà successione, e non continuità; giacchè esso presenta l'esistenza di un oggetto successivamente in più luoghi. Noi però ci formiamo il concetto di un moto *continuo*, pensando la possibilità che il movimento di un corpo cominci o termini in qualunque punto di un dato spazio.

388. Passiamo all'idea di *tempo*. Questa noi possiamo cavarla dall'analisi d'ogni azione nostra o altrui. Infatti ogni azione ha due limiti; il primo è ciò che si chiama un grado d'intensità nell'azione; il secondo è una certa durata dell'azione. Ora l'idea di *durata successiva* è l'idea di tempo.

389. Paragonando poi la durata di un'azione con quella di un'altra o di altre, ne rileviamo il rapporto; e così ci formiamo la *misura del tempo*. Il moto della terra in relazione col sole e coi pianeti è per noi il primo misuratore del tempo; onde le idee di tempo e di moto hanno fra loro un rapporto strettissimo.

390. Fra la durata e la successione si dà un rapporto invariabile; giacchè se io voglio conservare la stessa quantità di una data azione, devo compensare coll'intensità maggiore ciò che perdo nella durata accorciata, e viceversa. Posso tuttavia stabilire in generale che dentro una durata qualsiasi la quantità d'azione sarà proporzionata all'intensità dell'azione, e nulla più; quindi l'idea di *equabilità del tempo*.

391. L'idea *pura* del tempo è la pensata possibilità della durata successiva di un'azione qualunque. Il tempo così concepito 1.^o è *indefinitamente lungo*, 2.^o è *divisibile all'infinito*, 3.^o è *continuo*. Infatti l'idea di un tempo indefinito è una mera possibilità; ora la mente non trova ripugnanza a pensare, che una data quantità d'azione ottenuta con un grado costante d'intensità si replichi un numero indefinito di volte. Così pure la mente può pensare che alcune azioni si compiano in una durata più lunga, ed altre in una durata più breve. Ora non ripugna il pensare la pos-

sibilità di azioni che si compiano in una durata più breve all' indefinito ; e questo è il concetto dell' indefinita divisibilità del tempo. Per ultimo la mente può pensare che il principio e il compimento di una data azione avvenga in tutti e ciascuno degli istanti che in una data durata possono pensarsi; e questo è il concetto del *tempo continuo*.

392. Ogni corpo ha una data estensione. Ora, se io astraggo dal modo esteso di un corpo, ho la nozione di *spazio*. Lo spazio così astratto non è che la possibilità pensata dell' esteso.

393. Lo spazio così concepito è 1.^o *interminabile*, 2.^o *continuo*, 3.^o *divisibile all' indefinito*. L' interminabilità nasce da ciò , che noi possiamo pensare che una data estensione si replichi un numero indefinito di volte. La continuità poi si concepisce da questo che noi possiamo pensare che un corpo si stenda senza intervalli in tutti i punti che si possono immaginare in una data estensione. Il continuo non ha parti; ma noi possiamo limitarci a pensare una data estensione; in questo modo nasce in noi l' idea di un continuo limitato. Ora io posso replicar colla mente queste limitazioni un numero indefinito di volte, e così pensare la divisibilità indefinita dello spazio. L' estensione in genere ci dà l' idea di spazio; l' estensione in specie ci fornisce la misura dello spazio.

394. Che se noi al tatto associamo il moto , ci formiamo l' idea dello spazio fornito di tre dimensioni, larghezza lunghezza e profondità, che tutte insieme danno l' idea del *solido*. Giacchè usando della facoltà locomotrice noi possiamo mutare la superficie di un corpo in tutte le direzioni possibili ; dimodochè la superficie percepita passivamente ci dà le dimensioni della *larghezza* e della *lunghezza*; percepita poi pel tatto e pel moto attivo, ci dà lo *spazio solido* o sia la superficie mobile in tutte le direzioni fuori del suo piano , come avviene segnando a cagion d' esempio in più parti il tronco di un albero.

CAPO TERZO

Conclusione.

395. L' ideologia studia la natura e l' origine delle idee. Ora le idee, non presentando che la semplice possibilità delle cose, hanno tutte quante i caratteri della necessità immutabilità eternità universalità.

Esse sono il mezzo del conoscere , perchè fuori dell' ideale non c' è che il reale ; e il reale è tutto fatto di sentimenti che , per sé e divisi dall' idea, non sono conoscibili.

E appunto perchè i sentimenti sono quelli che costituiscono il subietto o vero i suoi modi di esistere, le idee che sono la conoscibilità delle cose, non possono mai essere subiettive, ma sono obiettive per loro essenza. Così non si concepisce più veruna ripugnanz-

za nell'ammettere i caratteri divini delle idee proprie del subietto umano, il quale non le crea, non le genera da sè, non le produce, ma non fa che indurle quando gli si presentano, benchè concorra colle sue facoltà a produrre a sè stesso le proprie intuizioni.

396. Nelle idee bisogna distinguere il loro *fondo*, e quasi direbbesi la loro sostanza, dalle loro *determinazioni*. Il fondo unico e invariabile delle idee tutte quante è l'essere *ideale*, privo di limiti e di modi; giacchè, qualunque cosa noi pensiamo, non la possiamo pensare se non come un *ente*. Dunque tutte le idee si fondano nell'idea dell'essere. Se qualche cosa noi pensiamo oltre l'essere, essa consiste ne'suoi *modi*, i quali, essendo vari e diversi, costituiscono altrettante *specie* di enti. Dunque le idee si riducono tutte a quella dell'essere *variamente determinato*; cosicchè sarebbe un grave errore il credere, che le idee siano tanti *enti* numericamente distinti e separati. Infatti, se ogni idea è una identica universale; se quella dell'ente si stende e penetra per tutte; dunque tutte le idee sono una, quella dell'ente, se ben le specie siano più, perchè l'un modo dell'ente non può dirsi l'altro.

Questa unità e semplicità del mondo ideale ci svela in parte la somma semplicità di Dio, nel quale si contengono tutte le idee, senza che si dia nella sua natura veruna distinzione sostanziale. Chè anzi, siccome Iddio sente sè stesso, che è quanto dire, sente la *pienezza dell'essere*, perchè comprende il realizzamento pienissimo dell'ente ideale; così in Dio l'ente in idea e l'ente reale s'immedesimano perfettamente in una sola sostanza.

397. L'uomo all'incontro percepisce il *reale* finito nel proprio sentimento, e per mezzo di questo percepisce i corpi esterni che sono termini delle passioni del suo sentimento. Ma in quanto allo *ideale*, il nostro spirito da principio non fa che intuire una mera e indeterminata idea cioè l'idea dell'essere, fondo comune di tutte le idee, antecedente logico d'ogni pensiero, primo postulato di tutto lo scibile umano. L'idea dell'essere è per lui l'oggetto immanente del suo pensiero, e non potrebbe cessare di intuirlo, senza cessare di appartenere alla specie degli esseri intelligenti.

398. Ma questa idea indeterminata in che modo poi la viene l'uomo determinando? Vestendola di modi.

Ma i modi dell'essere per qual mezzo li viene conoscendo? Quei modi sono tutti relativi alle sensazioni e ai sentimenti. Dunque i modi dell'ente si manifestano all'uomo mediante l'esperienza sensibile. L'ente ideale innato è come una parete bianca su cui possono dipingersi quelle figure che si vogliono; è come una carta non scritta che può ricevere qualunque specie di caratteri; è come la luce solare che illumina tutti i corpi su cui si diffonde, e che riveste gli oggetti dei colori i più svariati. Lo spirito umano da prima contempla questa luce; i sentimenti che sopravvengono ne restano illuminati. Essi mira l'essere senza confini; i senti-

menti glie ne fanno i contorni, gli tracciano diverse figure. Così la mente non fa che passare a successive intuizioni dell'ente, senza che mai cessi la primitiva e uniforme intuizione dell'idea indeterminata. Questa è l'origine delle idee nello spirito umano.

399. L'idea da sola non fa conoscere la cosa sussistente, ma solamente la possibile; anzi l'idea dell'essere non può chiamarsi una vera cognizione, ma è più tosto il mezzo universale del conoscere. Or come avviene la cognizione dei sussistenti? Abbiamo detto che i sentimenti son quelli che circoscrivano l'intuito dell'ente e ce lo vestono di modi. Ma qui bisogna aggiungere che l'ufficio delle sensazioni e dei sentimenti è di due maniere.

1.^o Le sensazioni ci fanno determinare l'ente innato, perchè in esso noi sentiamo un grado limitato dell'attività dell'ente; e questo grado è ciò che lo determina ad essere più tosto un ente che un altro. Questa è la produzione in noi di una nuova idea, la quale ci resta poi nella memoria; così le sensazioni ci servono di altrettante misure determinate dell'attività dell'ente.

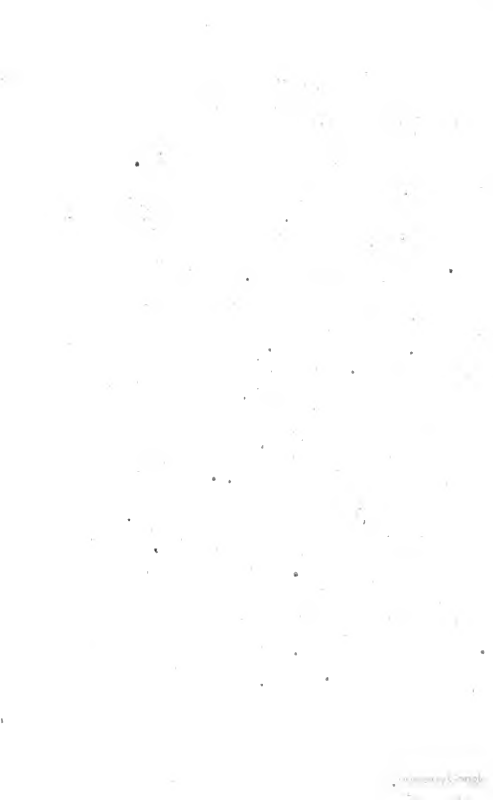
2.^o Le sensazioni essendo modi reali ed eccitamenti ai nostri istinti, risvegliano l'attività della nostra ragione che possiede l'intuito dell'ente in disegno, e che ad ogni stimolo che prova nel sentimento applica l'ente stesso e ne afferma la sussistenza. Perciò bisogna distinguere tra il conoscere per semplice *intuizione*, e il conoscere per *affermazione*. Quello è tutto limitato all'ordine ideale, è una mera contemplazione delle idee, rimossa ogni affermazione e negazione; questo è un giudizio, col quale diciamo a noi medesimi che quanto contempliamo in idea sussiste anche nella realtà. Finchè infatti io non ho detto a me stesso che una cosa è realmente, non possono dire di conoscerla; dunque la conoscenza dei reali si compie per mezzo di un'interiore affermazione. E la prima di tutte le affermazioni del nostro spirito, che è dire la prima conoscenza di un reale, è circoscritta alla semplice esistenza del reale stesso. Chi eccita lo spirito a questa affermazione? Le sensazioni. Che mezzo adopera per affermare? L'idea congenita dell'esistenza. Che cosa afferma? La reale esistenza di un ente particolare. Come mai in ogni sensazione o complesso di sensazioni può vedere un ente? Pensando l'ente ideale, pensa l'azione prima in genere; sentendo, sente un'azione particolare; dunque tra l'azione pensata e l'azione reale passa quella relazione stessa che tra l'idea e la cosa, l'esemplare e l'esemplato, la possibilità e la realtà. Quanti e quali sono i risultati di questa affermazione? Sono due: 1.^o la persuasione della sussistenza di una cosa; 2.^o l'acquisto di una nuova idea o sia una determinazione specifica dell'ente ideale.

400. Perciò il sentimento dà l'iniziativa alla ragione umana; la fantasia e la memoria le giovano a conservare in mente e riprodurre le idee determinate; il linguaggio la abilita alla riflessione, all'analisi; per queste si addestra al ragionamento, e la società

glie lo agevola coll'istruzione. Meditando così sulle idee dell'infinito del necessario dell'assoluto che scaturiscono dall'essere ideale, come sulla contingenza e imperfezione degli enti sensibili, asorge al concetto e alla persuasione del sussistente assoluto, integrando la cognizione di sè e del mondo. Per ultimo distribuendo le proprie cognizioni secondo l'ordine eterno e immutabile delle idee, crea le scienze pure e le applicate.

401. Senza l'essere ideale manca il mezzo supremo del conoscere; senza l'occasione e la materia del sentimento mancano le cose da conoscere; senza il linguaggio manca l'istrumento della riflessione. Dunque allo svolgimento e alla perfezione dello scibile umano sempre si ricercano quei due elementi, di cui parlammo sulla fine della nostra introduzione generale, l'uno *empirico* e l'altro *razionale*, quello variabile e contingente, e questo invariabile e necessario; ed ora siamo anche in grado di stabilire quello che là avevamo proposto come un problema, cioè « qual parte contribuisca alle nostre conoscenze l'elemento empirico, e quale l'elemento razionale ». Il primo infatti non fornisce che la parte materiale delle medesime, e il secondo la parte formale.

402. Questi due elementi continuamente s'avvicinano nell'uomo, che viene per loro mezzo sviluppando ognor più la sua natura, precedendo sempre il passivo all'attivo, il senso e l'intuizione agli istinti alle percezioni alle analisi. Questi sono i mezzi del conoscere propri di un ente che accoppia in sè medesimo il senso spirituale e corporeo coll'intuito dell'eterna verità.



LOGICA

INTRODUZIONE

1. La logica è « la scienza dell'arte del pensare ».

2. E in primo luogo la Logica è una scienza, e non già un'arte. Una *scienza* è sempre un complesso di verità ben ordinate e collegate fra loro, è una *teoria*, una mera contemplazione; l'*arte* invece è una pratica, un'azione, e propriamente un « *abito* di operare secondo certe norme dirette ad un fine ». Ciò posto, la Logica espone le leggi essenziali al pensiero, presenta la teorica della certezza, insegna l'arte o il metodo di rinvenire e dimostrare la verità e in qualsivoglia classe di cognizioni. Dunque essa non è un'arte, ma una scienza.

Vero è tuttavia ch'essa può riguardarsi sotto entrambi gli aspetti: e allora la logica, come arte, sarebbe l'applicazione dei principj razionali e del metodo alle particolari cognizioni. Non è sotto questo aspetto che noi qui trattiamo la Logica, ma sotto quello di una scienza che insegna la teorica dell'arte del pensare o sia del far buono uso della ragione e di perfezionarla.

3. Per lo che ella si deve ascrivere alla classe di quelle scienze che dirigono lo spirito umano all'acquisto della propria perfezione. Anzi tra le scienze direttrici questa è la prima e la più universale; perchè, nel mentre le altre scienze direttrici delle azioni umane si propongono un bene particolare e limitato alla sfera di una data specie di cognizioni, e la Logica invece spazia per tutto il campo dello scibile, proponendosi di perfezionare la ragione ed avviarla alla ricerca e alla dimostrazione di qualsivoglia specie di verità. Così mentre l'Etica si propone d'insegnare l'arte del vivere secondo la virtù e la giustizia; la Politica si propone d'insegnar l'arte di condurre la società al bene suo proprio, e via discorrendo; la Logica ha di mira la direzione del pensiero in ogni genere di investigazioni, fornendolo dei principj universali, che sono il fondamento dei principj speciali regolatori delle altre scienze.

Quindi può dirsi che ci sia una *Logica generale*, semplice universale anteriore a ogni altra; e che ci siano tante *Logiche speciali*, quante sono le scienze particolari in cui si scomparte lo scibile umano: queste non sarebbero che deduzioni di quella.

4. Avvertasi, che, se bene la Logica sia una scienza direttrice dello spirito umano, non si deve tuttavia enumerare tra le scienze di *ragionamento*, ma si bene tra quelle di (Int. gen. 26 e segg.) *intuizione*. L'arte infatti del pensare non può consistere in altro che nell'abito di ben usare dei principi del ragionamento; ma questi principi non si scoprono già col ragionamento stesso, nel che vi sarebbe giro vizioso, ma sì con la semplice osservazione. Inoltre questi principi, come vedremo in appresso, altro non sono che *idee*; e le idee sono gli oggetti dell'intuizione.

5. Avendo noi detto che la Logica è la scienza che insegna l'arte del pensare, si potrebbe dimandare, se quest'arte esista già prima di quella scienza che la insegna, o non esista. Se esiste prima che se n'abbia la scienza, già tutti gli uomini la possiedono, e non c'è mestieri della Logica; se poi non esiste, come mai sarà possibile la Logica?

Al che rispondiamo 1.^o che l'arte di ben pensare è posseduta più o meno da tutti gli uomini costituiti in società; 2.^o che la Logica, come scienza, è la cognizione riflessa e piena dell'arte di ben pensare, e tende così a perfezionarla; dimodochè la scienza logica fornisce alla ragione uno strumento più sicuro e più efficace al trovamento della verità e alla fuga dell'errore.

6. A provare il primo assunto bisogna avanti tutto distinguere la cognizione *diretta* dalla *riflessa*. Quella è spontanea e istintiva, tutta opera della natura, anzichè della volontà, e sulle prime si limita alla percezione intellettuale di noi e dei corpi. Ma, quantunque istintiva, non è però cieca e irrazionale: il nostro spirito non potrebbe formarsi la minima cognizione o esercitare veruna potenza intellettuale, senza seguire una norma che è la stessa verità splendente all'intuito primitivo, e che noi abbiam dimostrato consistere nell'essere ideale indeterminato, il quale contiene in germe tutti i concetti essenziali alla percezione e i principi del ragionamento. Non è dunque che l'intendimento su le prime operi a caso e alla cieca; egli segue delle leggi immutabili che si fondano tutte in una verità prima, e che si svolgono all'occasione degli stimoli opportuni. Però si può dire che ci sia come una *cotal arte naturale e congenita del pensare*, la quale si limita al più facile e alla più semplice di tutte le operazioni razionali, quella del percepire intellettualmente le realtà che cadono nel sentimento.

7. Le prime percezioni, essendo spontanee e naturali, non possono costituire l'oggetto della Logica. Lo scopo di questa è quello di dirigere il pensiero nella ricerca della verità; il che esso non può conseguire se non riflettendo su le prime percezioni, analizzandole, confrontandole insieme, e deducendo più o meno di quelle

conseguenze che vi sono comprese. Tutte queste operazioni si fanno intorno alle percezioni prime, e perciò le presuppongono come la materia intorno a cui si esercitano. Dunque lo spirito da principio non possiede l'*arte del pensare*, ma ne fa acquisto allorché in lui si svolge la *riflessione*. E perciò la logica si definisce più precisamente « la scienza dell'arte di riflettere ».

8. L'*arte di riflettere* è appresa dagli uomini insiem coll' uso della riflessione, perchè la riflessione non può a meno di portarsi su le prime percezioni, le quali sono sempre vere e infallibili, e la verità stessa che illumina il nostro intelletto è la norma universale di tutti i nostri atti razionali. E quanto la riflessione si fa più matura, più elevata e più estesa, tanto più si estende e si perfeziona l'arte del pensare, comune a tutti gli uomini. Passa però un gran divario fra l'arte del pensare o del riflettere e la Logica di cui parliamo. La Logica è « la scienza dell'arte e del riflettere ». Presuppone quindi quest' arte, o sia questo esercizio, ma non si ferma a questo; riflettendo su di esso, scopre quelle regole necessarie e immutabili che il pensiero segue nel ragionare, ne dimostra il valore, e termina con lo stabilire il metodo che ognuno deve seguire sì nella *ricerca*, come nella *dimostrazione* e nell'*insegnamento* della verità.

Per tal modo l'arte del pensiero viene studiata in sè stessa scientificamente, e la scienza poi perfeziona l'arte alla sua volta. La Logica non ha per suo scopo se non di formare un perfetto ragioniere; perfetto ragioniere non può essera se non colui che possiede in perfetto grado l'arte del ragionare. Ma siccome il perfetto ragioniere non esiste, il filosofo studia le norme che segue la ragione nel riflettere e ragionare, le raccoglie, le ordina scientificamente, ne dimostra la necessità, e fornisce il metodo di applicarle: ecco nata la scienza del ragionare o sia la Logica, la quale aiuta e perfeziona l'arte del pensare comune a tutti gli uomini, benchè posseduta in vario e diverso grado.

9. La Logica è una scienza che tramezza tra l' Ideologia e le scienze seconde. Le idee essendo le *ragioni* delle cose, sono anche le *norme* della facoltà di ragionare. Ma prima di riguardar le idee come ragioni e norme del ragionare, bisogna considerarle in sè stesse, nella loro natura, nella loro origine. Dunque la Logica dipende come un corollario dall' ideologia, e non viceversa. Essa fa parte della *scienza prima*, e prepara la via alle scienze seconde, le quali trattano dell' ente o in complesso, come l' Ontologia, o parzialmente, come le scienze dello spirito, di Dio, del mondo, e tutte quelle che riguardano la pratica.

10. A raggiungere il fine della Logica che è quello di apprendere scientificamente l'arte del pensare, ci convien fare tre cose. Dobbiamo in primo luogo analizzare il pensiero, per vedere quali siano le sue operazioni che la Logica deve regolare e condurre allo acquisto della verità. In seguito dobbiamo esaminare e stabilire

qual sia il valore del pensiero in tutte le sue forme; giacchè il valore del pensiero dipende tutto da quello dei principi ch' egli segue ne' suoi giudizi e ne' suoi ragionamenti. Perciò, dopo aver conosciute le operazioni del pensiero, è necessario vedere, se e quando con queste operazioni egli raggiunga la verità e la certezza, se e qual criterio egli abbia per distinguere il vero dal falso. Per ultimo, conosciuta la maniera onde opera il pensiero, dimostrato il valore del medesimo o sia la certezza delle cognizioni, si passa a stabilire quelle regole onde risulta il metodo che insegna a usare rettamente delle operazioni del pensiero.

11. Ed ecco la divisione di questo nostro trattato di Logica. Noi ne facciamo tre libri; il primo dà l'*analisi del pensiero*; il secondo cerca il *valore del pensiero*; il terzo insegna il *retto uso del pensiero*. Il primo osserva ciò che fa lo spirito, pensando; il secondo dà il criterio per distinguere il vero dal falso nelle operazioni e nei prodotti del pensiero; il terzo suggerisce ciò che deve fare il pensiero per conseguire in ogni sua operazione la verità ed evitare l'errore.

LIBRO PRIMO

ANALISI DEL PENSIERO

CAPO PRIMO

Di quali atti del pensiero si occupi la Logica.

12. Sotto la parola *pensare* soglionsi comprendere tutti gli atti dell'intendimento. Alcuni però di questi atti sono diretti da norme naturali e immutabili, fondate nella stessa verità; altri all'incontro soggiacciono all'impero della nostra volontà ora spontanea, ora libera. Sono della prima specie l'*intuizione* congenita e immanente dell'essere ideale, le molteplici *intuizioni* dell'essere stesso variamente determinato, e finalmente la *percezione intellettuale* dei reali la quale si eseguisce per mezzo di un *giudizio primitivo*. Tutte queste operazioni che servono alla *cognizione diretta*, seguono la norma infallibile dell'essere ideale, e non possono quindi essere l'oggetto della logica. Questa si occupa di quelle funzioni del pensiero che appartengono alla *cognizione riflessa*. La riflessione ha luogo allorchè la nostra mente applica l'idea dell'essere a oggetti già pensati e conosciuti, allo scopo di analizzarli, confrontarli fra loro e rilevarne le diverse relazioni. In questo lavoro, il quale è diretto dalla volontà, che nell'uomo è potenza attiva di un soggetto limitato e imperfetto, la mente può deviare dalla retta strada e cadere in errore, sia per imperizia, sia per la fatica del riflettere, sia per altre cagioni. Dirigere la riflessione, fornendole le regole del retto pensare, è lo scopo della Logica.

13. Ogni riflessione consiste in un'analisi più o meno estesa di qualche oggetto conosciuto per via di cognizione diretta. L'analisi poi conchiude a una *sintesi secondaria* o *riflessa*. La sintesi essendo sempre opera di un *giudizio*, la sintesi secondaria è opera di un *giudizio riflesso*; questo perciò è la prima funzione complessa del pensiero che sia oggetto della Logica.

14. Intrecciando più giudizi riflessi fra loro, la ragione deduce verità da altre verità; questa funzione si chiama *ragionamento*. Il ragionamento, allorchè sia ben condotto, è il massimo grado di perfezione a cui possa giungere la nostra mente. Lo sviluppo di questa è tanto maggiore, quanto è maggiore la sua forza di ragionare; la quale alla sua volta sarà tanto più efficace, quanto più estesa sarà la sfera delle cognizioni su cui possa esercitarsi. La stessa moltitudine però delle cognizioni non sarebbe alla mente che ingombro, quando nel ragionare non fosse diretta da quelle regole che non può fornire se non la scienza di ben pensare o riflettere.

Le principali funzioni dunque del pensiero che formano l'oggetto della Logica, sono queste due: il *giudizio* e il *ragionamento*.

CAPO SECONDO

Analisi del giudizio.

15. Giudicare vuol dire affermare o negare alcuna cosa. Ma nessuna cosa si può affermare o negare, se già non stia presente in qualche modo al pensiero, e perciò non se ne abbia un qualche concetto. Dal che si trae che una cosa si può conoscere o semplicemente in idea, per via di semplice *intuizione*, o di più per via di *giudizio*. Però la cognizione per via di semplice intuizione è imperfetta, perchè l'avere una semplice idea di una cosa non è ancora un sapere s'ellajè, e come è. Quando invece la cosa si afferma o come esistente, o come fornita di un modo, o posta in una data relazione, allora non si acquista già una cognizione nuova, ma si fa propria, si prende, a dir così, possesso della cognizione già presente all'intelletto. Il giudizio dunque è quell'operazione, con cui il nostro spirito si appropria le cognizioni delle cose, affermandole o negandole, giacchè anche il negare è un atto che involge un'affermazione.

16. L'atto di affermare involge tre elementi, cioè il *subietto* che è la cosa a cui si attribuisce o si nega l'esistenza o un modo dell'esistenza; il *predicato* che è quello che si attribuisce o si nega alla cosa; e la *copula*, che riunisce o separa fra loro il predicato e il subietto. Il subietto e il predicato si chiamano dai logici *materia* del giudizio; la copula, che è il verbo con cui si afferma o si nega la relazione tra il subietto e il predicato, si chiama *forma*, perchè il giudizio non esiste per la semplice presenza delle idee, ma si compie o si forma coll'atto di affermazione. « Dio è onnipotente »: ecco un giudizio. La prima di queste parole esprime il *subietto*, la terza il *predicato*, e la seconda la copula, che riunisce nella mente di chi afferma, i due elementi.

17. Questi elementi considerati oggettivamente o sia come un giudizio non pronunciato, ma possibile a pronunciarsi, costituiscono il *giudizio possibile* o *ideale*. Acciò che poi costituiscano un giudizio reale, si richiede dalla parte del subietto pensante l'*assenso*, che è l'atto con cui lo spirito aderisce volontariamente alla convenienza veduta tra il subietto e il predicato, e la afferma.

18. *Giudizio ideale* adunque è quello che si presenta alla mente come possibile a pronunciarsi, senza che lo spirito gli conceda o neghi l'assenso. *Giudizio reale* è quello a cui, dopo essersi presentato alla mente come possibile, lo spirito aggiunge il suo assenso. Leggendo un libro o ascoltando un oratore, ci si presenta al pensiero una serie di giudizi che in chi li scrisse o li proferisce furono o sono giudizi reali; ma noi non accordiamo loro il nostro

assenso prima che ne abbiamo veduta la verità. Prima dunque di ciò per noi non sono che giudizi possibili o ideali, e non diventano per noi reali finchè non abbiamo interiormente detto a noi stessi che sono veri, o sia finchè non abbiamo riconosciuta la convenienza tra il subietto e il predicato di ciascheduno. Allora il nostro spirito, non solo intuisce quei giudizi, ma se li appropria, li fa suoi, e da possibili li rende reali.

19. Da ciò si vede che il formale dell'atto di giudicare è l'assenso, e che il giudizio possibile non è un vero giudizio, perchè in esso si contiene bensì l'assenso, ma anche questo vi si contiene come possibile, non come reale; come cosa ideale o intuita, non come cosa assentita o affermata dalla nostra attività subiettiva.

20. Il nostro spirito non può effettuare l'atto del giudizio o sia dare il suo assenso a un giudizio possibile, se non abbia veduto o creduto di vedere la convenienza tra il subietto e il predicato del giudizio possibile. Ma questa convenienza, finchè la mente non abbia paragonati i due termini del giudizio, è ancora un problema. Dunque tra il giudizio possibile e il giudizio reale tramezza la *questione*, con cui lo spirito dimanda a sè stesso se debba o no assentire al giudizio possibile. Ma si presenta al pensiero questo giudizio: « Le ingiurie si devono perdonare »; prima che questo giudizio da possibile diventi reale, io domando a me stesso: « Le ingiurie si devono esse perdonare »?

21. Ciò avviene in tutti i giudizi riflessi, dei quali unicamente trattiamo in questo luogo. Nel giudizio primitivo all'incontro, il giudizio possibile è simultaneo al giudizio reale, e l'assenso che si presta alla veduta sussistenza dell'essere è un assenso spontaneo, istintivo, quantunque razionale, ma non riflesso. Nella percezione intellettuale lo spirito vede immediatamente e necessariamente la identità che passa tra l'essere intuito naturalmente e il sentimento che n'è una realizzazione.

22. Per assentire a un giudizio possibile, bisogna averne una *ragione*, o almeno una causa. Questa ragione non può essere se non una relazione di convenienza, o piena e totale o almen parziale, che si vede o si crede vedere tra il subietto e il predicato del giudizio possibile. Fin che la questione non è risolta dalla mente, la quale non vede ragione nè per dare nè per negare l'assenso, c'è *ignoranza*. Se si hanno ragioni uguali tanto per l'assenso che pel dissenso, c'è uno stato medio che non è assoluta ignoranza, ma un'ignoranza relativa alla preferenza che merita una ragione su l'altra, quell'ignoranza che costituisce lo stato di *dubbio*. Se però alcuna o alcune di queste ragioni la vincono su le altre senza però distruggerne affatto il peso, l'assenso non è pieno, nè certo, ma soltanto *probabile*. Se la ragione per dare l'assenso è tale che non ammette eccezione, e si fonda nella verità stessa, l'assenso è pieno, ed è accompagnato dal carattere della *certezza*. Ma talora l'animo ricalceitra volontariamente contro le ragioni sufficienti a

risolvere la questione o con probabilità o con certezza, e nega il suo assenso per qualche motivo irragionevole; e allora si dà *ignoranza volontaria*; o si dà di più *errore*, se la mente accordi l'assenso a delle ragioni false. In ogni caso però si vede che una ragione, vera o falsa, è necessaria per risolvere la questione, e prestare l'assenso e formare il giudizio riflesso, il quale non può essere sospeso se non nel caso e di assoluta ignoranza o di dubbio.

23. Ho detto che, se non una ragione, almeno una *causa* è necessaria per dare l'assenso. Questo infatti talvolta si accorda anche senza veruna ragione, anzi contro ragioni le più forti, secondandosi allora la forza del sentimento e dell'istinto.

24. Effetto dell'assenso è la *persuasione*, che è quello stato per cui si crede che sia vero quel giudizio possibile positivo o negativo, a cui si è dato l'assenso.

La natura del giudizio si conoscerà ancor meglio coll'analisi della *proposizione* che è l'espressione di esso.

CAPO TERZO

Della proposizione.

25. Il giudizio espresso con vocaboli chiamasi *proposizione*. Al pari del giudizio, essa si compone di subietto e predicato (materia) e della cupola che è il verbo (forma). Il subietto e il predicato si chiamano anche *termini* della proposizione, o i *due estremi* delle medesima; il predicato o attributo, come quello che si estende di più del subietto, mentre può convenire a più subietti, si chiama *termine maggiore*; il subietto, meno esteso del predicato, *termine minore*. L'atto poi col quale lo spirito afferma o nega la convenienza tra i due termini, si chiama *verbo esteriore* o sia *parlato*, per distinguerlo dal *verbo interiore* che si pronunzia internamente senza l'uso di parole in ogni giudizio reale, e che è il medesimo che l'*assenso*. Se dico: « La scienza è utile », la parola *scienza* è il subietto della mia proposizione, *utile* ne è il predicato, il verbo è riunisce i due termini estremi, ed esprime l'assenso convenienza fra l'attributo *utile* e il subietto *scienza*.

26. È egli necessario che, siccome il giudizio, così anche la proposizione che lo esprime si componga sempre dei due termini e del verbo? Se riflettiamo che il linguaggio è un complesso di segni convenzionali delle idee, e che la natura stessa ci porta a scegliere la via più breve nell'enunciare i nostri pensieri, comprendiamo di leggieri che una proposizione può tralasciare l'una o l'altra delle voci che esprimono gli elementi dei giudizi. In questa proposizione « Io esisto » il predicato è compenetrato col verbo; in quest'altra « Piove » sono compenetrati entrambi gli estremi. Dal che si vede che l'essenziale della proporzione è il verbo, senza di cui non si può dare né proposizione né giudizio; i due termini estremi possono comprendersi nel verbo stesso, e quindi es-

sere sottintesi da chi parla. Il verbo all'incontro non può mai mancare, perchè è la *forma* del giudizio. A meno che la proposizione non sia in relazione con altre a cui si riferisca, nel qual caso essa può constare anche di un sol termine, sia il subietto o vero il predicato. Interrogato chi espugnò Cartagine, rispondo « Scipione ». Questo nome proprio in relazione con la domanda esprime col solo subietto l'intera proposizione: « Scipione fu l'espugnatore di « Cartagine ». « L'anima umana è mortale o immortale? » Rispondendo con la sola parola « immortale » si forma una proposizione con niente più che un predicato.

27. A intendere come ora il subietto, ora il predicato, ora l'uno e l'altro possano compenetrarsi nel verbo, si consideri che la *forma* o cupola di ogni giudizio si riduce al verbo *essere* nella terza persona. Questo è l'unico verbo dai logici detto *sostanziale*, perchè in ogni cosa l'atto primo e sostanziale è quello dell'esistere. Perciò tutti i verbi non sono che questo medesimo vestito di modi e determinazioni, guardato ora in una relazione ora in un'altra; e non per altro furono introdotti nel linguaggio, se non per esprimere con una sola voce tanto l'*esistenza* delle cose, quanto le loro *qualità*, *azioni*, *relazioni*. Così il verbo *leggere*, sciolto ne'suoi elementi, esprime un modo speciale di esistere che è l'azione del leggere, e può tradursi con la frase *esser leggente*. Perciò quando una proposizione consta o del solo verbo o del verbo con un sol nome, c'è ellissi grammaticale, mentre il giudizio interno o della mente non può mancare d'alcuno de'suoi elementi. « Io esisto » è proposizione che equivale a quest'altra: « Io *sono* un ente » o « io *sono* esistente ». « Piove » equivale a questa proposizione « l'acqua è cadente dal cielo ».

28. Le proposizioni, così come i giudizi, si dividono in molte specie secondo le loro proprietà assolute e relative. Le *proprietà assolute* sono quelle che convengono alle proposizioni considerate in sè, e risguardano la qualità quantità relazione e modalità.

Attesa la *qualità*, le proposizioni si distinguono in *affermative*, *negative* e *determinative* o *infinite*. La proposizione determinativa si distingue dalla negativa per questo, che mentre nella negativa la negazione cade sul verbo della proposizione, nella determinativa cade sul predicato. « L'uomo forte *non teme* i pericoli »: ecco una proposizione negativa. « I vegetabili *sono insensitivi* »: questa sarebbe infinita o determinativa.

Attesa la *quantità* e *estensione*, le proposizioni si distinguono in *universali*, *parziali* e *singolari*. Nella proposizione universale l'attributo si afferma di tutto un genere o di tutta una specie, come in questa: « *Tutti* i corpi sono pesanti ». Nella parziale l'attributo si afferma di alcuni individui solamente, come per esempio: « *Alcuni* malvagi sanno comparire come onesti uomini ». Nella singolare si afferma di un solo individuo, come: « *Platone* fu « un gran filosofo ». Quando la proposizione universale esprime il

segno dell'universalità, si chiama *definita*; quando non l'esprime, *indefinita*, come la seguente: « *L'uomo* tende alla felicità ».

Attesa la *relazione*, le proposizioni si distinguono in *categoriche*, *ipotesiche*, *copulative* e *disgiuntive*. È categorica, se il predicato si attribuisce al subietto senza alcuna condizione e in senso assoluto, come: « *Tutti gli uomini sono mortali* ». È ipotesica o condizionale, se gli si attribuisce sotto qualche condizione, come: « *Chi vuol vivere contento e felice, deve infrenare i disordinati appetiti* »; o vero: « *Se gli uomini fossero meno precipitosi nel giudicare, non cadrebbero sì facilmente in errore* ». Copulativa è quella in cui più subietti o predicati sono riuniti da qualche particella copulativa; disgiuntiva quella in cui membri sono separati e divisi da qualche particella disgiuntiva. Esempio della prima specie: « *La virtù è in pari tempo e un dovere e la fonte d'ogni vero bene* ». Esempio dell'altra: « *O bisogna resistere agl'incitamenti delle passioni, o rinunciare alla virtù e al dovere* ».

Finalmente, attesa la *modalità*, le proposizioni si distinguono in *assertorie*, *problematiche* e *apodittiche*. Allorché una cosa si afferma come realmente esistente, la proposizione è assertoria; se si afferma solamente come possibile, ma non ancora certa e provata, la proposizione è problematica; se infine il predicato compete al subietto necessariamente, ella è *apodittica* o *dimostrativa*. « *La luna è un corpo opaco* »; questa è assertoria. « *Se l'aria è un corpo, convien che sia pesante* »; questa è problematica. « *L'aria essendo corpo, è pesante* »; questa è apodittica.

29. *Proprietà relative* delle proposizioni sono quelle che convengono a una proposizione paragonata con altra; e sono di tre sorte, cioè l'opposizione, la conversione e l'equipollenza o identità sostanziale.

L'*opposizione* è la simultanea affermazione o negazione di una stessa cosa sotto il medesimo rispetto. Due sorte di proposizioni *opposte* si danno, cioè le *contraddittorie* e le *contrarie*. *Contraddittorie* si chiamano due proposizioni, una delle quali afferma o nega di una specie o di un individuo quello che l'altra afferma o nega del genere a cui la specie appartiene, o della specie a cui appartiene l'individuo. Esempi: « *Tutti gli uomini sono dotti*. — *Alcuni uomini non sono dotti*. — *Pietro è saggio*. — *Pietro non è saggio* ». *Contrarie* si chiamano due proposizioni, una delle quali nega universalmente di un genere o di una specie, ciò che l'altra afferma universalmente di quel medesimo genere o di quella medesima specie. Esempio: « *Ogni uomo è giusto*. — *Nessun uomo è giusto* ».

Le proposizioni contraddittorie non possono esser né entrambe vere né entrambe false; ma l'una delle due è necessariamente vera e l'altra falsa; il che è chiaro pel principio di contraddizione. Le proposizioni contrarie non possono essere entrambe vere, ma possono essere entrambe false per l'estensione eccessiva che

per avventura danno al subietto, come le suddette: « ogni uomo è giusto — Nessun uomo è giusto ».

La *conversione* delle proposizioni si fa convertendo il predicato in subietto, e il subietto in predicato. Così la proposizione: « Ogni composto è divisibile » può convertirsi in quest'altra: « Ogni divisibile è composto ». Perchè poi una proposizione sia rettamente convertita, i suoi termini devono conservare tutta la loro estensione.

Diconsi *equipollenti* o *identiche* più proposizioni, le quali variando solamente nei termini, conservano però sempre lo stesso significato.

30. Considerando la materia di cui sono composte, le proposizioni si distinguono in *semplici* e *composte*, *complesse* e *incomplesse*. Una proposizione è *semplice*, se non comprende che un sol subietto e un sol predicato; *composta*, se abbraccia o un sol subietto con più attributi, o un solo attributo con più subietti, o più subietti e più attributi insieme. Tali sono le proposizioni *copulative*, *disgiuntive*, *condizionali* già accennate, e le *causali*, *relative*, *incidenti*, *esclusive*, *discretive*, *comparative* e somiglianti, che non è prezzo dell'opera esporre e spiegare.

Se poi il subietto o l'attributo, o amendue, sono idee composte ed espresse da più parole, la proposizione si dirà *complessa* (« L'uomo, che vince sè stesso, è più forte di un vincitore di eserciti »); l'*incomplessa* non differisce dalla semplice.

CAPO QUARTO

Del ragionamento.

ARTICOLO PRIMO

Natura del ragionamento in generale.

31. L'atto più complesso e più nobile del pensiero umano è il *discorso* o *ragionamento*, che consiste nel dedurre delle cognizioni da principi evidenti e certi. Le verità, come abbiain detto più volte, sono così disposte e concatenate fra loro, che le meno generali si appoggiano alle più generali: ora il riferire quelle a queste o meglio il dedurre la verità di un giudizio da un'altra verità che la rischiarà e la dimostra, è appunto quella funzione della mente di cui parliamo. E invero la nostra mente, informata com'è da un lume intellettuale, non può acquietarsi e riposare nella persuasione, se non quando ha trovato il rapporto che passa tra il subietto e il predicato dei suoi giudizi. Che se questo rapporto è per sè chiaro ed evidente, allora il pensiero pronuncia un giudizio immediato; se poi non ne scorge subito l'evidenza, va in traccia di qualche idea la quale sia per sè evidente, e serva

di base e di ragione al giudizio di cui si tratta; e siccome questo giudizio non è che un caso particolare di quella verità-principio, perciò si dice meritamente ch' esso è *dedotto* o *inferito* da essa. *Ragionare* dunque è — affermar qualche cosa dietro un' idea che serve di *ragione* o *principio*—. Si supponga doversi provare, che « l'anima umana tende per sua natura a Dio »; un tal pronunciato può dimostrarsi con questa ragione, che « ogni ente intellettivo » tende per natura alla pienezza della verità, che è in Dio ». Dove si vede che l'idea di *ente intellettivo*, idea più generale di quella dell' *anima umana*, serve di base e fondamento alla verità del pronunciato, che l'anima umana tende a Dio; giacchè l'anima umana non è che una specie particolare di quel genere che si contiene nell'idea di ente intellettivo. Ora, se ogni ente fornito d'intelletto tende a Dio, ente intelligibile per essenza, ne segue necessariamente che di questa tendenza va fornita pure l'anima umana.

32. Dal fin qui detto si scorge che l'organismo di ogni ragionamento consiste nel — riscontrare una verità minore in un' altra maggiore —, per esempio un individuo in una specie, una specie in un genere, e un genere meno esteso in un altro più esteso, salendo fino al supremo. Il che non può effettuarsi, se non intervenga un confronto fra due idee con una terza, il quale confronto ci conduca a vedere che passa identità tra questa e quelle due. Se io vorrò provare a cagion d'esempio che « l'anima umana è spirituale », dovrò andare in cerca di una terza idea con cui le due idee dell'enunciata proposizione, cioè *anima umana* e *spiritualità*, abbiano un rapporto di convenienza. Questa idea di mezzo è quella di *sostanza pensante*; giacchè io trovo, 1.^o che il pensiero è qualche cosa di spirituale, 2.^o che anche l'anima umana è pensante. Se dunque passa identità tra l'anima umana e ogni sostanza pensante almeno in questa proprietà del pensiero, la stessa identità deve passare tra l'anima umana e ogni sostanza pensante riguardo al carattere della semplicità.

Or poi, siccome l'idea di sostanza pensante è generica e quella dell'anima umana è specifica, e siccome la semplicità dell'anima umana si dimostra e deduce dall'idea generica di sostanza pensante; da ciò si scorge che l'ordito di ogni ragionamento consiste, come dicevamo, nel — riscontrare una verità minore in un' altra maggiore o sia più estesa —.

Dal che pure s' inferisce che ogni raziocinio risulta necessariamente di tre giudizi ben connessi fra loro. Giacchè non si può dedurre una verità da un'altra, se non si confronti l'una coll'altra, e non si conchiuda il paragone istituito. Il confronto si fa col mezzo di due proposizioni, l'una delle quali espone l'idea di mezzo o sia la verità-principio, l'altra afferma l'identità del subietto speciale di cui trattasi con la verità-principio. Compie poi il confronto la proposizione dedotta; dimodochè il ragionamento consiste sempre in un giudizio dedotto da altri due giudizi, uno de' quali, come

vedremo, può bensì tacersi, ma è sempre sottinteso. « Ogni sostanza pensante è spirituale »; questa proposizione è generica, e contiene un'idea-principio, l'idea di mezzo tra quella dell'*anima umana*, e quella della *semplicità*, e che serve di centro al paragone. « L'anima umana è una sostanza pensante »; questa proposizione è specifica, ed esprime che passa una speciale identità tra l'idea-principio e l'idea del subietto di cui si cerca la natura. « Dunque l'anima umana è semplice »; questa è la conclusione del confronto, la quale emerge dalle due proposizioni precedenti, ed esprime il rapporto di convenienza delle due idee fra loro.

33. Badisi bene che l'identità che si riscontra fra le due idee e la terza, non è totale ma parziale, limitandosi essa a quel tanto di comprensione di che va fornita l'idea-principio. Nell'addotto esempio non si vien già a identificare ogni sostanza pensante con l'anima umana, mentre l'idea di questa contiene altre determinazioni che non sono espresse dall'idea generica di sostanza pensante, qual sarebbe per esempio la sensitività corporea. L'identità dunque riducesi solamente alle due idee di pensiero e di semplicità; giacchè quello entra pure nell'idea di anima umana, e vi entra come identico; e questa, cioè la semplicità, entra nell'idea di pensiero di cui non è che un carattere.

34. Ho detto che il raziocinio conchiude una verità traendola da un'altra da cui riceve evidenza; la mente infatti non può riposare che in questa, e finchè non l'abbia raggiunta, va sempre salendo di ragione in ragione. Perciò ove l'idea-principio non sia riconosciuta dalla mente come chiara e certa, abbisogna aneli' essa di un'altra ragione, di un altro principio superiore, finchè sia trovato quello che tolga ogni dubbio e incertezza; giacchè il raziocinio, per dirlo con altre parole, consiste nel — dedurre ciò che è men noto da ciò che è più noto e gode di una piena evidenza. — Così la mente spesse volte innalza un raziocinio sull'altro, e li connette insieme a formare un discorso più o men lungo.

35. L'idea che si assume come ragione a principio, si chiama anche *prova* o *argomento*; e l'operazione colla quale si concatenano e si esprimono i giudizi del raziocinio, dicesi *argomentazione*, la quale prende il nome di *dimostrazione*, quando si riguarda nell'effetto suo proprio di indicare la verità del terzo giudizio per mezzo della verità dei due primi. L'argomentazione, benché unica nella sua essenza, può prendere diverse forme nella maniera di esprimersi, come vedremo.

ARTICOLO SECONDO

Della deduzione semplice, dell'argomentazione e della dimostrazione.

36. Ma qui convien distinguere diversi gradi che può descrivere la mente nel cercare la verità delle proposizioni che non sono

per sè evidenti. La verità o falsità d'una proposizione si scopre col riferirla a un'altra proposizione, della cui verità non si dubita. Confrontandola con questa, se ne deduce la sua verità o falsità, cosicchè ogni argomentazione consiste appunto nella deduzione di una proposizione da un'altra.

37. Non però una deduzione qualunque può dirsi argomentazione. Bisogna distinguere la *deduzione immediata* o *semplice* dalla *deduzione mediata*. La deduzione immediata ha luogo allorchè la verità o falsità di una proposizione si vede *evidentemente* contenuta in un'altra come una sua conseguenza prossima; il che può darsi anche in una serie di proposizioni, ciascuna delle quali si veda con evidenza contenuta nella sua precedente. Sia data come nota o già dimostrata la proposizione, che gli esseri devono stimarsi e rispettarsi per quel che sono: da questa proposizione si può immediatamente inferire una serie grandissima di proposizioni in essa virtualmente contenute, senza bisogno di ricorrere a verun'idea di mezzo che serva di anello tra quella proposizione e le singole che si deducono.

Se all'incontro una proposizione non è contenuta in un'altra come sua prossima conseguenza, allora non può dedursi da questa, immediatamente, ma convien ricorrere a una proposizione *media*, usando dell'operazione che abbiám chiamata *argomentazione* o *raziocinio*.

38. Per tre ragioni può accadere che una proposizione contenuta in un'altra non apparisca evidentemente tale, cioè 1.^o quando la proposizione da dedursi non è *conseguenza prossima* di quella da cui si vuol dedurre; nel qual caso bisogna percorrere tutte le *conseguenze intermedie*, finchè si giunga a quella che è prossima e propria della proposizione da cui si vuol dedurre; 2.^o quando, se bene la proposizione sia conseguenza prossima, pure si presenta sotto una *forma concettuale* che non è quella di conseguenza prossima, e allora bisogna ridurla alla forma concettuale di conseguenza prossima, mostrando l'identità delle due forme; 3.^o quando la proposizione da dedursi, se bene sia conseguenza prossima e ne abbia la forma concettuale, pure non si presenta come tale, perchè s'ignora il valore dei termini nei quali è espressa, nel qual caso bisogna ricorrere ad altre proposizioni equipollenti, ma i cui termini siano di un valore conosciuto.

39. Da ciò tre modi d'argomentazione, *obiettivo*, *concettuale*, *verbale*, secondo che l'argomentazione ha per fine o di mostrare l'identità dell'*obiello*, prescindendo dalle forme concettuali e dai vocaboli, o di riconoscere l'identità del valore delle proposizioni, o di dichiarare il senso dei termini o vocaboli. Di tutte poi queste maniere si fa uso, o vero di una sola o di due di esse, secondo il bisogno.

40. Quando adunque una proposizione si deduce immediatamente e con un semplice sguardo da un'altra, ha luogo la *deduzione*

semplice; quando una proporzione si deduce da un'altra mediante una terza, ha luogo l'*argomentazione*, ciò che sempre avviene, allorchè non solo si deduce una proposizione da un'altra che le è prossima, ma di più s' intende mostrarne la *verità*.

41. Ma il fine di dimostrare la verità di una proposizione dedotta non è il *fine prossimo* dell' *argomentazione*, ma il *fine ulteriore* o *ultimo*. Bisogna perciò distinguere la *deduzione* dall' *argomentazione*. e questa dalla *dimostrazione*. Se una proposizione deducesi da un'altra senza intermedio, abbiám detto che questa è *deduzione semplice*; se la deduzione si fa per mezzo di una proposizione intermedia, questo atto si chiama *argomentazione*, la quale è indipendente dall' essere vere o false le proposizioni, bastando che siano logicamente connesse fra loro, cioè che presentino la vera forma di una deduzione mediata. Se per ultimo si ottiene anche lo scopo ultimo dell' *argomentazione* che è quello di accertare la verità della proposizione dedotta, se cioè la proposizione *contenente* sia vera, e con ragione s' inferisca esser vera anche la *contenuta*, perchè realmente vi si contiene, allora si ha quello che chiamasi *dimostrazione*.

42. L'*argomentazione* potrebbe esser giusta nella sua forma, e tuttavia non riuscire a *dimostrare* ciò che di dimostrare si era prefisso, dato che la proposizione che si stabilisce per contenente non fosse vera, ciò che si vedrà meglio in avanti.

ARTICOLO TERZO

Della forma unica dell' argomentazione, o sia del sillogismo.

43. I logici soglion distinguere varie forme di argomentare, le quali però non sono varie se non nel modo onde l' *argomentazione* viene enunciata, ma sostanzialmente si riducono tutte all' *unica* vera forma ideale di essa, che è il *Sillogismo* (a). Si distinguono

(a) Del sillogismo se ne vuole creatore ed inventore Aristotile. Esso, al parer del famoso Leibnizio, è una delle più belle invenzioni dello spirito umano. Gli scolastici dettero tale importanza ad esso che non dubitarono di dire che lo spirito umano non potesse fare cosa che valesse senza il sillogismo. Bacone per lo contrario lo dispreggiò. Locke si sforzò di dimostrarlo inutile ed i suoi seguaci Stewart e Tracy lo caricarono di ridicolo. Ma i filosofi del secolo attuale che si distinguono per la loro imparzialità insegnano che si può bensì inveire contro gli abusi, non contro il retto uso del sillogismo, essendo esso una esatta e rigorosa maniera di ragionare oltremodo formidabile ai nemici della verità e del cattolicismo. Un intelligente puseysta anglicano si faceva così a dimandare in un libretto intitolato: *un trattatello di più*: quale è stato l'effetto storico della logica scolastica? non fu esso

dunque le *forme verbali* della *forma ideale* dell'argomentazione.

44. Ogni proposizione consta di due termini estremi, che sono il subietto e il predicato, e della relazione d'identità parziale che si afferma col verbo è o con altro che ne fa le veci. Dicendo che « l'anima umana è intelligente », affermo una parziale identità tra il subietto *anima umana* e il predicato *intelligente*; parziale, perchè non tutto questo predicato si realizza nell'essenza dell'anima umana.

Se l'identità fra due termini d'una proposizione non è evidente, l'argomentazione ne dà la prova, la quale si forma col trovare un *terzo termine* o *termine medio*, e col dimostrare che questo si identifica parzialmente con entrambi i termini estremi della proposizione da provarsi. È sempre quindi il principio d'identità quello che regola ogni argomentazione e dimostrazione, e che riguardo al raziocinio può enunciarsi così: due cose uguali a una terza sono uguali fra di loro—.Mostrando infatti che i due termini di una proposizione sono identici parzialmente con un termine, rimane provata anche la loro parziale identità. Voglio provare la verità di questa proposizione: « L'anima umana è sostanza spirituale ». Supponendo che io non veda ancora l'identità parziale che esiste tra il predicato della spiritualità e il subietto *anima umana*, ricorro a un terzo termine o concetto, nel quale ravviso immediatamente l'identità di esso coi due termini della mia proposizione; ricorro per esempio al concetto del *pensiero*, che l'ho da una parte esser proprio dell'anima umana, e dall'altra non poter esser cosa materiale e composta di parti, esser quindi spirituale. Per tal modo trovo passare una relazione di parziale identità tra l'anima umana e la spiritualità, perchè la stessa esiste tra questi due oggetti e il pensiero.

45. Questa è la struttura essenziale di ogni argomentazione o raziocinio, nel quale perciò entrano sempre *tre oggetti e tre proposizioni*, mentre si afferma l'identità del terzo termine con ciascuno dei due termini estremi della proposizione da provarsi, e di più si afferma l'identità dei due termini di questa. Nell'esempio accennato, le tre proposizioni sono queste: « Ogni « sostanza pensante è spirituale. L'anima umana è sostanza pensante. L'anima umana è spirituale ». E in queste tre proposizioni fra loro collocate entrano tre oggetti ne più nè meno, 1.º

• forse il grande strumento, per cui si è perpetuato il Papismo ne' secoli di mezzo? non è stata essa l'arma prediletta dei preti papistici e gesuiti? Un altro giornale protestante così scriveva: « Il sillogismo è secondo l'Herald una furba invenzione del papismo e senza dubbio Aristotile fu fondatore della propaganda ». Povero protestantesimo! se non può resistere alle batterie del solo sillogismo, mentre molte altre forze si sono riunite contro di esso! Da ciò veggano i cattolici se sia da disprezzarsi l'arte sillogistica. (G. N.)

l'anima umana, 2.^o la spiritualità o lo spirito, 3.^o la sostanza pensante che serve di termine medio e di anello per mostrare l'identità tra il primo e il secondo termine. Questa è la forma unica dell'argomentazione, della *sillogismo*.

46. In ogni sillogismo va distinta la *materia* dalla *forma*. La materia del sillogismo altra è *prossima*, altra *rimota*. La prossima è costituita dalle tre *proposizioni* del sillogismo, delle quali le due prime chiamansi *premesse* cioè l'una *premessa maggiore* e l'altra *minore*; e l'ultima chiamasi la *tesi* o *conclusione*. La materia rimota sono i tre *termini* o *concetti* che sempre devono entrare, nè più nè meno, nel sillogismo: il termine che esprime il subietto di cui si cerca qualche cosa, si chiama *termine minore* o *minore estremo*, e dev'essere sempre il subietto della conclusione; il termine che esprime la cosa che cercasi, si dice *termine maggiore* o *maggiore estremo*, e sempre deve essere il predicato della conclusione; quello finalmente con cui gli altri due si confrontano, si chiamano *termine medio*, e non può entrare fuorchè nelle premesse. Nell'esempio succennato l'*anima umana* è il termine minore; la *semplicità* n'è il maggiore, come quello che può predicarsi di molti altri subietti; la *sostanza pensante* è il termine medio con cui la mente confronta gli altri due.

47. La *forma* del sillogismo è ciò che lo rende un vero ragionamento, o sia è quel giusto nesso, quella dipendenza logica dei giudizi in esso compresi per cui l'uno scaturisce dall'altro e la conseguenza nasce veramente dalle premesse.

48. Un sillogismo può essere *materialmente vero* e *formalmente falso*, o viceversa. Esso è materialmente vero, se ciascuna delle sue proposizioni è vera; e tuttavia è formalmente falso, se una proposizione non deriva logicamente dall'altra. Che se falsa è la maggiore, posto quel falso principio, la conseguenza potrà essere bensì legittimamente dedotta, e quindi il sillogismo formalmente vero, ma tuttavia materialmente falso.

Acciò il sillogismo sia vero e formalmente e materialmente, è necessario che il terzo termine s'identifichi realmente coi due della proposizione da dimostrarsi. Se non s'identifica, manca l'essenziale della *dimostrazione*, benchè ci sia la *deduzione mediata* o *argomentazione*. E in questo caso si può dire: — Avete ragionato bene, ma *dimostrato* niente.

49. Abbiamo detto che nel sillogismo non entrano che tre oggetti e tre proposizioni. Può tuttavia occorrere che l'una o l'altra delle premesse o anche entrambe suppongano davanti a sè altre proposizioni, necessarie o a giustificare la deduzione, o a dimostrare la verità della tesi. Allora il sillogismo si compone anche di quattro o più proposizioni, le quali possono anche non esprimersi, ma sottintendersi, perchè evidenti. Dico, per esempio: « l'uomo è fallibile; Tizio è uomo; Tizio è fallibile ». In questo sillogismo si sottintende la ragione dialettica della deduzione, cioè que-

sta proposizione universale: « ciò che si predica della specie, si « deve predicare anche dell'individuo ». Quindi l'accennato sillogismo, espresso nella sua integrità, è composto di queste quattro proposizioni: 1.^a « Ciò che si predica della specie si deve predicare dell'individuo ». 2.^a « Della specie umana si predica la fallibilità ». 3.^a « Tizio è un individuo della specie umana ». 4.^a « Tizio è fallibile ». Dove si deve notare che la ragione dialettica superiore alle tre proposizioni del sillogismo, se non è accennata, è però sempre sottintesa, ed è una per tutti i sillogismi, quella che ne dà il fondamento universale, ed è questa: « due cose uguali a una terza, sono uguali fra di loro », principio d'identità.

50. Si distinguono più specie di sillogismi, che prendono il nome dalla quantità intrinseca delle proposizioni che entrano in esso. Perciò il sillogismo è *categorico* o *condizionale*, *coniuntivo* o *disgiuntivo*.

Esempio del sillogismo categorico: « Ciò che è spirituale, non è divisibile. L'anima umana è spirituale. Dunque l'anima umana non è divisibile ».

Esempio del sillogismo condizionale: « Se avrà luogo il tal fatto, ne seguirà il tale effetto. Ma è certo che quel fatto deve avvenire. Dunque è certo del pari che seguirà il tale effetto ». Questo sillogismo non prova, se non verificandosi l'ipotesi.

Esempio del sillogismo copulativo: « Non si può pensare, e nel tempo stesso negar l'esistenza della verità. Ma lo scettico pensa. Dunque egli non può negare che la verità esista ».

Esempio del sillogismo disgiuntivo: « O devi lasciare di ammirar la morale evangelica, o devi seguirla. Ma non puoi lasciare di ammirarla. Dunque devi seguirla » (a).

ARTICOLO QUARTO

Di altre forme verbali di argomentare.

51. Ogni ragionamento abbraccia necessariamente tre giudizi; e perciò la piena e completa forma dell'argomentare è il sillogismo. Spesse volte però a dedurre una conseguenza usiamo di altre forme, che comprendono un numero di proposizioni maggiore o minore di tre, giusta il bisogno. Se è minore, ciò che si tace è sottinteso; se maggiore, allora non esprimiamo già un solo e unico raziocinio, ma più raziocini concatenati fra loro espressi o impliciti, distesi o contratti; o esprimiamo un solo raziocinio, ma accompagnato da proposizioni che ne contengono le prove. Queste forme di argomentare sono l'*Entimema*, l'*Epicherema*, il *Sorite*.

(a) Delle regole da osservarsi nel ragionamento tratteremo nel libro terzo, concernendo esse il retto uso del pensiero.

52. Allorchè una delle premesse del sillogismo è per sè chiara e può facilmente sottintendersi, si suole ometterla. Questa forma di argomentarsi si chiama *Entimema*, il quale è composto di due proposizioni, la prima detta *antecedente*, e la seconda *conseguente* o *conseguenza*, secondochè si parla della materia o della forma. « Ogni ente fornito di dignità personale ha diritto al nostro rispetto. Dunque anche il selvaggio »: qui è omessa la minore. « Anche il selvaggio è fornito di dignità personale. Dunque anche il selvaggio merita rispetto; » qui è tralasciata la maggiore.

53. L'*Epicherema* è quel sillogismo, in cui ad una delle premesse o ad entrambe si aggiunge la prova. Tutta l'arringa di Cicerone a favor di Milone può ridursi a nuda forma così: « È permesso uccidere chi tende insidie alla nostra vita; il che è provato dalla legge naturale, dal diritto delle genti e dagli esempi. Ma Clodio ha teso insidie a Milone; ciò che si rileva dall'apparato, dalle minacce, dal seguito di Clodio stesso. Dunque fu lecito a Milone uccider Clodio ».

54. Il *Sorite* è un'argomentazione composta di più proposizioni le une connesse con le altre e conducenti a una sola conclusione. Se fosse per esempio da dimostrare che i premi promuovono il benessere della società, si potrebbe far uso di questo sorite: « I primi destano il desiderio; il desiderio risveglia lo studio; lo studio promuove l'industria; l'industria produce le arti; le arti migliorano la condizione della società: dunque i premi promuovono il benessere della società ». Tutte queste proposizioni si concatenano in modo, che il predicato della precedente diventa sempre il soggetto della susseguente, finchè nella conclusione il soggetto della prima proposizione si unisce al predicato dell'ultima. Si vede inoltre che il sorite, come indica la stessa parola (*acervus*), è una serie di sillogismi, dei quali si tacciono le maggiori.

Perchè poi il sorite sia concludente è necessario 1.^o che la catena dei giudizi non sia interrotta, 2.^o che nessuna delle premesse sia dubbia o falsa, 3.^o che le premesse non siano tutte particolari o negative. Infatti da proposizioni solamente negative, come si vedrà parlando delle regole del sillogismo, nulla si può concludere: inoltre, se il sorite è una serie di ragionamenti contratti; convien pure che alcuna delle sue proposizioni sia generale o tale da poter servir di principio.

55. Quando la verità di una proposizione non può dimostrarsi ad evidenza per mezzo di un solo ragionamento o sillogismo, allora la si dimostra con una serie più o meno numerosa di sillogismi, gli uni concatenati con gli altri, e conducenti tutti quanti a quella verità come ad unica conclusione. Questa forma venne chiamata *sillogismo composto*, benchè impropriamente. Il *Polisillogismo* in realtà non è altro che il sorite ridotto a forma sillogistica.

56. Queste sono le diverse forme che può prendere il ragiona-

mento. Ma non bisogna credere che, variando le forme, venga perciò a variare anche l'essenza del ragionamento stesso. Altra cosa è un raziocinio, quale esiste nel pensiero, e altra cosa è l'espressione del medesimo. Questa è variabile e arbitraria; mentre quello è invariabile, essenzialmente uno, è retto dalla stessa necessità apodittica o sia dimostrativa della verità. Come mai infatti potrebbe la mente dedurre una conseguenza o da una proposizione *maggiore* solamente, o solamente da una *minore*? Nel primo caso non sarebbe preceduto un confronto tra il *principio logico* e il subietto intorno a cui si conchiude qualche cosa: dunque la conclusione sarebbe cieca. Nel secondo caso si predicherebbe del subietto in discorso una qualità senza partire da verun principio logico, da verun'idea più generale e più nota; quindi la conclusione mancherebbe di fondamento. Del pari, la mente non può nel sorite concatenare tante proposizioni, senza aver veduto quel nesso logico da cui sono legate; il qual nesso essendo una maggiore che serve di fondamento alla proposizione susseguente, ne segue che la mente viene in questa forma a concèpire e legare insieme più ragionamenti. Lo stesso dicasi d'ogni altra forma o espressione dei nostri discorsi; la struttura d'ogni discorso o raziocinio è sempre la stessa, risultando sempre da tre giudizi, uno dei quali, detto conseguenza, procede dagli altri due.

57. Avvertasi ancora che il sillogismo, e così ogni altra forma, presa come semplice veste o espressione del pensiero, nel comune discorso non si usa; l'esterior forma dei nostri concetti non deve già dare solamente i concetti medesimi, ma deve darli conforme all'indole e al bisogno di chi parla e di chi ascolta; deve darli altresì il più delle volte accompagnati dal sentimento e dall'affetto. Perciò nel comune discorso 1.^o si tralasciano sovente quelle proposizioni che sono già per sè chiare; 2.^o se ne inverte sovente l'ordine, ponendo prima a ragion d'esempio la minore, e poscia la maggiore; 3.^o si raggruppano, si accorciano o si distendono le dimostrazioni, i ragionamenti, le prove a sconda del bisogno; 4.^o si vestono di quelle forme che sono più adatte a scuotere gli animi e a vincere la persuasione. Intanto però egli è certo che, quantunque nell'orale discorso alcune parti del ragionamento si sopprimano o se ne scambii l'ordine, ciò nondimeno il pensiero le ha tacitamente affermate e vedute nel loro vero ordine logico e naturale.

ARTICOLO QUINTO

Dei modi d'argomentazione distinta secondo la materia.

58. Fin qui abbiain parlato della forma unica ideale dell'argomentazione, che è il sillogismo, e delle varie forme verbali che l'argomentazione può assumere. Passiamo a parlare dei vari mo-

di ch'essa prende secondo la *materia*, o sia secondo i vari e diversi oggetti che entrano nel ragionamento e le varie relazioni di essi.

59. Questi modi interiori dell'argomentazione, risultanti dal diverso contenuto delle sue proposizioni, sono: l'*addizione*, la *sottrazione*, la *proporzione*, l'*integrazione* e il *circolo solido*.

60. L'*addizione* ha luogo quando, dopo aver enumerate e ammesse più cose singolarmente prese, si conchiude con una sola proposizione che tutte le comprende e ricapitola. Dopo avere per esempio ammesse tutte per singolo le virtù di un dato generale di esercito, conchiudo ch'egli è un sommo generale. La proposizione di riepilogo può farsi o enumerando tutte le parti già dimostrate, o sostituendo un termine che le contiene tutte, come quello di *sommo generale* nel citato esempio.

Questo modo d'argomentare si fonda sul principio dialettico che — il tutto è uguale alle parti sommate insieme. — Quand'anche però l'addizione si componesse di sole tre proposizioni e avesse una forma sillogistica, essa non sarebbe tuttavia un sillogismo, mancando del termine medio.

61. L'*induzione* che, partendo da un fatto osservato in un gran numero d'individui, conchiude attribuendo un tal fatto a tutta la *specie* a cui i medesimi appartengono, è nient'altro che il modo d'argomentare per *addizione*. C'è però questa differenza che l'*addizione* in generale può conchiudere a *certezza assoluta*, dove l'*induzione* non conchiude se non a una grande o anche somma *probabilità* o *certezza normale*.

62. La *sottrazione*, altro modo di argomentare nascente dalla materia del ragionamento, si fa quando, dopo avere pronunciato una proposizione, si sottrae tutto o parte di ciò che essa contiene. E il principio dialettico in essa sottinteso è questo: — il residuo è uguale al tutto da cui sia stato levato qualcosa. — Mostrata per esempio la falsità di tutte le accuse mosse contro un reo, resta dimostrato ch'egli è affatto innocente: ecco una sottrazione totale. Accordata la verità di un'accusa, ma dimostrato ch'essa non è quale viene esposta dall'accusatore, ma o meno grave o scusabile, la colpa del reo viene o a diminuirsi o a togliersi affatto: ecco una sottrazione parziale.

63. Dall'*addizione* e *sottrazione* risulta quel modo d'argomentazione che si chiama *dilemma*, con cui, dopo avere con una proposizione disgiuntiva enumerate le varie parti di un tutto, si trae da ciascheduna una stessa conseguenza. Tal sarebbe il ragionamento di Tertulliano contro l'imperatore Traiano, il quale, mentre aveva vietato che si facessero inquisizioni contro i cristiani, aveva però ordinato che si procedesse contro quanti venissero denunziati come tali. « O i cristiani sono rei, o sono innocenti; se sono rei, il tuo decreto è ingiusto, perchè vieta che si facciano inquisizioni contro i rei; se poi sono innocenti, il tuo decreto è ingiusto, perchè condanna gl'innocenti ».

Se la proposizione disgiuntiva è composta di tre membri, l'argomentazione si chiama *trilemma*; se di quattro, *quadrilemma*, o in genere *polilemma*.

64. Acciò questo modo di argomentare possa conchiudere, 1.^o l'enumerazione delle parti deve essere compiuta; 2.^o ciascuna parte della proposizione disgiuntiva deve esser atta a provare la conclusione. Se alcuna delle singole conclusioni non resta dimostrata, se ciascun membro del dilemma abbia due qualità opposte, o possa prendersi sotto due diversi aspetti, l'uno dei quali dia una conclusione opposta a quella dell'altro; in questi casi il dilemma non prova nulla, e si può ritorcere.

65. Il terzo modo di argomentare è la *proporzione*, la quale riguarda la ragione quantitativa dei termini. Data una ragione quantitativa di due termini, s'induce quale debba essere la ragione quantitativa di un terzo termine cognito a un quarto incognito. E siccome la ragione quantitativa può essere *crescente* o *calante*, secondo che, quanto più cresce un termine, cresce anche l'altro, o viceversa: così questo modo di argomentare si chiama di *confronto dal più al meno, o dal meno al più*.

66. Il quarto modo d'argomentare è l'*integrazione*, con la quale la mente da una cosa cognita ne conchiude una incognita, benchè questa non cada sotto la sua esperienza, per la ragione che la cognita non potrebbe esistere senza quell'altra incognita. Il principio da cui parte l'integrazione è il *sintetismo dell'essere* che fondasi nell'ordine intrinseco è necessario dell'essere stesso. Che il finito non possa esistere se non per l'infinito, che il termine non possa separarsi dal principio, che ogni effetto debba avere la sua causa, e mille altre verità, possono servire di principio all'integrazione, e conchiudere con certezza alla reale esistenza di enti che non abbiamo mai percepiti. Se poi l'integrazione non conchiude a certezza, ma a probabilità, si chiama *argomento di analogia*, di cui più avanti.

67. Il quinto modo interiore d'argomentare è il *circolo solido*. L'argomentazione circolare è « quel movimento che fa la mente nostra passando alla *cognizione attuale del particolare* mediante la *notizia virtuale del tutto*, e ritornando dall'*attuale cognizione del particolare* alla *notizia attuale del tutto* ». Il *tutto virtuale* è l'essere ideale naturalmente intuito, il quale ci porge tutta l'essenza dell'essere, ma *indistinta*, e perciò essa è tutte le essenze, ma solo virtualmente. Anche la percezione prima e fondamentale presenta un *tutto virtuale*, giacchè, avendo per termine il sentimento dello spazio e del proprio corpo, contiene virtualmente in questi termini tutti i particolari sensibili che possono dall'uomo attualmente percepirsi. La mente dunque parte dall'essere ideale per conoscere i particolari; e parte da questi per risalire con la riflessione all'essere ideale. Egualmente essa parte dalla percezione fondamentale del proprio corpo per misurar gli

altri corpi; e parte poi dalla percezione di questi per ascendere alla percezione prima e averne una notizia più attuale e piena. Non potendo noi conoscere niente di particolare senza l'essere ideale e senza la percezione immanente, tutte le scienze devono ammettere come postulati queste due notizie; e nondimeno tutte le scienze non fanno che descrivere un *regresso*, partendo da cognizioni attuali per tornare a quei primi postulati di tutto lo scibile.

68. Questo circolo della mente si chiama *circolo solido* per distinguerlo dal *circolo vizioso*, perchè questo, come vedremo, ciò che si deve dimostrare lo prende come un punto certo, e parte da esso per dimostrare le premesse, con cui pretende poi dimostrarlo; e quindi adopera una proposizione identica sotto ogni rispetto e come *termine* e come *mezzo* della dimostrazione. Nel circolo solido all'incontro la proposizione che si adopera e come termine e come mezzo della dimostrazione non è identica sotto tutti i rispetti, e però non è una proposizione unica, ma si distingue in più proposizioni. Se io parto dalla cognizione *virtuale* del tutto, e vo alla cognizione *attuale* del particolare, certamente io parto dal particolare e vo al particolare, perchè nel *tutto* è compreso *ogni particolare*. Ma il particolare del punto di partenza non è identico sotto tutti i rispetti col particolare del punto di arrivo, perchè il primo è un particolare conosciuto soltanto *virtualmente* in un tutto conosciuto *virtualmente* anch'esso; laddove il secondo è un particolare conosciuto *attualmente*. Egualmente, se io parto dalla cognizione *attuale* del particolare, e riflettendo su di essa pervengo alla cognizione *avente qualche grado d'attualità del tutto*, io vo ancora dal particolare al particolare, attuale in entrambi i casi; ma questi due particolari non sono identici sotto ogni rispetto; il primo da cui parte, è un particolare bensì distintamente conosciuto, ma che non contiene il *tutto* se non virtualmente; il secondo a cui arrivo, è un particolare in cui comincio a vedere il tutto nella sua attualità. Nello stesso sillogismo la conclusione è virtualmente contenuta nelle premesse, quindi si va dalla cognizione virtuale alla cognizione attuale di essa; si va dallo stesso allo stesso, ma non sotto lo stesso aspetto, e perciò il circolo non è vizioso.

69. Mediante l'essenza dell'essere conosciuta naturalmente e la percezione di qualsiasi sensibile, si può salire per circolo e regresso alla cognizione in qualche grado attuale di *tutto* l'essere. Infatti mediante l'essere ideale si percepisce un *ente* reale; riflettendo su questo reale, si scopre che è *finito*, sempre col mezzo dell'essere ideale; dalla cognizione del *finito attuale* si ascende a quella dell'*infinito virtuale*; da questa per ultimo a quella dell'*infinito attuale*. Tutta la filosofia, ma specialmente quelle parti che trattano dell'ente sotto tutte le forme, dell'assoluto, dell'universo, si valgono dell'integrazione e dell'argomentazione circolare.

CAPO QUINTO

Del principi del ragionamento.

70. Se il ragionamento consiste nel derivare un giudizio da altri giudizi, è chiaro che il ragionare non può consistere se non nel riferire un' idea meno generale a un'altra più generale, riconoscendo in questa il fondamento, il principio, la verità di quella — Dunque — ragionare è giudicare dietro un principio. —

71. Un *principio* è sempre ciò a cui si appoggia o da cui deriva una cosa. Nell'ordine della realtà il principio è la causa o la condizione di un ente o fatto reale; così l'anima sensitiva, considerata quale attività modificabile in diverse maniere, chiamasi *principio sensitivo*, perchè essa è primo fondamento delle diverse maniere di sentire. Ma nell'ordine logico il principio è sempre un'idea, un concetto da cui parte lo spirito per giudicare di qualche cosa. Infatti la verità di un giudizio è la *ragione* del medesimo; dunque la ragione a cui si appoggia, è il suo fondamento o principio. Ma una ragione, come sovente abbiain detto, non è che un' *idea*: dunque ogni principio logico si riduce a un'idea.

Ma un'idea; quando si adopera come un *principio logico*, si suole esprimere con una proposizione. Ciò posto, un principio logico non è altro se non — una proposizione che esprime l'applicazione di un'idea. — Quando infatti un'idea più generale o sia più estesa si applica ad altre idee meno generali, quell'idea fa l'ufficio di principio, da cui parte lo spirito per giudicare di quelle idee meno generali. Così questo principio — *il tutto è maggiore delle sue parti* — altro non è che l'idea astratta di *maggiorità* applicata al *tutto* e alle *parti*. Un'idea finchè si considera isolatamente e nella sua entità, non è ancora un principio logico; quando si applica a qualche cosa, allora serve di principio di un giudizio, anzi di tutti quelli che gli sottostanno.

72. Se il principio non è che un'idea, e se ogni idea, qualora sia più estesa di un'altra che presenti una stessa essenza, può servire di principio e di norma del giudicare di quest'altra; ognuno intende che ogni idea, qualora sia veduta nella sua propria universalità*, può servire di fondamento per dedurre un numero indefinito di conseguenze. E questo è appunto l'uso che la mente fa delle idee prese nella loro generalità. Essa non può giudicare di niente, se non possiede una norma de' suoi giudizi; i quali giudizi essa forma immediatamente, qualora le sia evidente il rapporto tra l'idea-predicato e l'idea-subietto; li forma poi mediante un ragionamento, quando non può vedere questa relazione senza il soccorso di un'idea di mezzo.

73. Se ogni idea può servir di principio, e se le idee altre sono pure e altre *materiali* o sia fornite di materia somministrata dal sentimento; ne segue che si danno dei principi puri e supremi, e

dei principi non-puri e formati dietro l'esperienza e l'osservazione. Così il principio che — *non si dà effetto senza causa* — è un principio puro, non presentando che delle idee a priori già comprese virtualmente in quella dell'essere: pel contrario noi possiamo innalzare alla dignità di principio logico anche un'idea non pura, per esempio, l'idea di *sostanza pensante*: il che facciamo mediante una proposizione che esprime l'applicazione di quell'idea. — *Ogni sostanza pensante è spirituale*: — questo sarebbe un principio logico nè supremo nè puro, perchè la mente non poteva ricavarlo dal solo essere ideale, ma dovette prima percepire qualche sostanza di specie particolare, qual'è la pensante; di più dovette comparare quell'idea con l'altra di spiritualità; e trovato che tra quelle due passa identità, generalizzò e formò il principio che abbiain detto, dal quale può in seguito partire per giudicare di tutte le specie a lei conosciute di esseri pensanti. Ogni idea materiale pertanto, ove si consideri come fonte e principio di un giudizio inferiore, costituisce un principio di ragionamento a posteriori.

ARTICOLO PRIMO

Dei principi puri e supremi del ragionamento.

74. Ogni principio, come abbiain detto, si riduce a un'idea. Quell'ordine dunque che esiste nelle idee, esisterà del pari nei principi logicali. Ora, siccome le idee pure sono indispensabili al concepimento delle idee *materiali*: così anche i principi puri precedono quelli cavati dall'analisi dell'esperienza.

Ma tra le stesse idee pure ce ne sono di più estese e di meno; queste sono subordinate a quelle. Lo stesso ordine si dà nei principi, dei quali alcuni sono *supremi* e altri *inferiori*. Infatti le idee sono disposte per modo, che tutte si acchiudono in una sola, in quella dell'essere; tutte ne dipendono, tutte la presuppongono. Dunque si dà un principio supremo della ragione, il quale non presenterà altra idea che quella dell'essere.

L'essere poi si converte nelle idee di sostanza e di causa e nelle altre corrispettive, non potendo il pensiero concepire un ente se non sotto alcuni di questi rispetti. Dunque i principi puri e supremi della ragione non sono che l'idea pura dell'essere applicata a sè stessa. Questi principi supremi sono quattro, cioè 1.^o il *principio di cognizione*, 2.^o il *principio di contraddizione*, 3.^o il *principio di sostanza*, 4.^o il *principio di causa*.

75. Il *principio di cognizione* si esprime così: « L'obietto della cognizione è l'essere ». Esso chiamasi anche principio d'identità, esprimendosi allora in questo modo: « Ciò che è, è ». Questo principio è sommamente astratto, perchè estremamente semplice e universale, non assumendo fuorchè l'idea dell'essere ap-

plicabile alle cose nel semplice aspetto dell' esistenza. Tutte le volte infatti che noi conosciamo un sussistente, non facciamo che applicar l' essere come principio di cognizione.

76. Se in luogo di dire che l' obbietto dell' intendimento è l' essere, si dicesse che *di intelligibile non c' è che l' essere*, già si sarebbe fatta un' altra applicazione dell' essere, e si sarebbe formato un altro principio supremo, però subordinato a quello di cognizione, e questo sarebbe il *principio di contraddizione* che si esprime così: « Una cosa non può essere e non essere simultaneamente ». La mente riconosce che c' è un assurdo, una contraddizione inconciliabile nell' ammettere *affermazione e negazione* simultanea di una stessa cosa. L' affermazione, presa nella sua maggiore astrattezza, è quella dell' ente; e la negazione è quella del non-ente: ora, siccome l' ente esclude il nulla, così la ragione non può ammetterli entrambi simultaneamente.

77. Di questo principio si serve la ragione frequentissimamente, senza che ne abbia coscienza. E per vero, allorchè si tratta di togliere un dubbio e di confermare ciò che si è affermato come evidente e indimostrabile, la ragione adopera questo principio, perchè quando vuol riconoscere un fatto o una verità evidente, trova ripugnanza e contraddizione nel negare ciò che è indimostrabile e che torna all' identico. Posso io dubitare della mia propria esistenza? È impossibile, perchè ripugna che chi ha il sentimento della vita, non viva; il che è un' applicazione del principio di cui discorriamo; mentre il dubitare di esistere è come affermare che quel sentimento che proviamo, forse noi non lo proviamo; in altre parole, che nel sentimento che è, forse non è. Ora questa ripugnanza è un caso particolare di quella che si pensa nell' idea universale dell' ente e che si esprime così: « L' ente e il non-ente non possono stare insieme ».

78. Il *principio di sostanza* si esprime così: « Non si può « dare accidente o qualità senza sostanza ». Le idee di sostanza e di accidente, come abbiamo dimostrato in Ideologia, sono già inchiusse nella percezione intellettuale; e dall' istante che il pensiero con l' astrazione ha separato l' idea di sostanza dall' idea delle qualità che le convengono, si accorge che queste non possono concepirsi senza quella, nè godono di una sussistenza loro propria e distinta dalla sostanza. L' avvertir questa cosa è lo stesso che formarsi il principio di sostanza, il quale esprime appunto la ripugnanza che ci sarebbe nell' ammettere una qualità senza un subietto di cui sia propria.

Questo principio, benchè subordinato ai due già accennati, è però supremo nel senso che si estende a tutte le cognizioni dei reali finiti, e non acchiude che l' idea dell' essere applicata sotto il rispetto d' idea di sostanza.

79. Finalmente il *principio di causa* si esprime così: « Non si può dare effetto senza una causa »; principio che la mente astrae

dalle sue percezioni, tosto che si è formata il concetto puro di causa e di effetto, giacchè anche qui non ha d'uopo che di considerare l'essere come agente o sia produttore un'effetto. L'effetto senza che li produca è ripugnante del pari che l'accidente senza il soggetto in cui si trovi, o sia del pari che l'ente senza l'ente, l'ente e il non-ente presi simultaneamente.

80. Tutti questi principî sono di tale evidenza, che la mente non abbisogna di alcuno sforzo per concepirli, nè ha da fare veruna osservazione o verun esperimento per provarne la verità: essa ne è convinta necessariamente, e non abbisogna che del linguaggio per poterli esprimere. Al contrario dei principî non-puri, i quali, come vedremo, presuppongono l'osservazione e l'induzione.

81. Come l'idea dell'essere, del non-essere, della sostanza e della causa forniscono alla mente i primi principî d'ogni ragionamento; così le altre idee pure o a priori, ove siano applicate fra loro, danno altrettanti principî egualmente puri, quantunque meno universali, e perciò non supremi, ma dedotti. L'idea per esempio di *totalità*, chiama quella delle *parti*, e fornisce questo principio: « Il tutto è maggiore d'ogni sua parte ». L'idea di *egualianza* fornisce quest'altro: « Due cose eguali a una terza sono eguali fra di loro ».

ARTICOLO SECONDO

Dei principî non-puri.

82. Lo spirito da prima percepisce i reali; in seguito separa l'idea dal giudizio della loro sussistenza; poi confronta le idee così separate; finalmente per via di induzione stabilisce dei principî universali che gli servono di norma ne' suoi giudizi intorno ai sussistenti. Per siffatto modo lo spirito giunge a due risultati; il primo è la *classificazione* dei fatti, o sia la riduzione di un certo numero di individui sotto una stessa idea che serve di *classe*; e il secondo è la riduzione di un certo numero di casi in *leggi universali* che servono alla ragione dei principî per portare giudizio intorno ai sussistenti.

83. E qui bisogna distinguere due sorte di principî non puri, altri dei quali si formano con la sola facoltà degli universali, altri con l'induzione. L'idea specifica separata dalla percezione, e l'idea generica cavata dalla specifica, sono idee considerate nella loro universalità, e quando siano chiuse in una proposizione, possono servir di principio a mille ragionamenti. L'idea specifica serve di principio per giudicare degli individui, e l'idea generica per giudicare delle specie. Così, una volta che io abbia inteso ciò che si comprende nella specie *uomo*, posso fondarmi su questa idea per costruire tutti i ragionamenti che si possono fare intorno agli uomini individui e alla natura umana stessa.

All'incontro i principi cavati per induzione esigono un'osservazione portata su tutta una specie o su più specie d'individui; mercè la quale osservazione si viene generalizzando o sia estendendo l'idea, e si conchiude a un principio. Così per esempio Galileo (a), mercè le ripetute esperienze, giunse a scoprire per primo, che la potenza acceleratrice del peso è la stessa per tutti i corpi.

Ciò posto, d'onde è partito lo spirito per formarsi questi principi? Certamente dalle idee materiate e considerate nella loro universalità, o dal confronto fra più individui con esse percepiti. Noi non cerchiamo adesso il valore di questi principi; non facciamo se non descriverli e darli come un fatto dell'umana ragione. Intanto è chiaro che la ragione, applicando una stessa idea a un numero indeterminato d'individui e poi a tutti i possibili somiglianti, si crea con questo mezzo delle virtù, le quali, finchè non sono verificate, sono *teoremi*, e dopo che furono verificate, diventano *assiomi*, applicabili a tutti i casi particolari, e fonti di innumerevoli conseguenze. Prendiamo ad esempio il principio, che « l'essenza della natura umana è eguale in tutti ». Di quante conseguenze non è fecondo questo principio! In morale si possono dedurre tutti i doveri generali risguardanti l'umanità; in diritto ne segue il rispetto dovuto alla personalità anche nei bambini, nei dementi, nei selvaggi, e via discorrendo. E così ogni idea, ridotta a un principio logico, può servire di premessa a un numero indefinito di conseguenze.

84. Meditando su la natura di questi principi si osservano molte differenze coi principi a priori, le quali decidono anche del modo di lor formazione. I principi *a priori* o puri sono di un'assoluta universalità, necessità, e quindi anche evidenza; al contrario i principi non-puri, dipendendo dall'esperienza e riguardando l'ordine delle realtà contingenti, non hanno una evidenza e necessità assoluta, ma la ricevono dai principi a priori. Su che si fonda per esempio la ragione del rispetto dovuto alla personalità

(a) Galileo Galilei nato a Pisa nel 1564 e morto a Firenze nel 1642, fu uno de' più grandi ingegni del secolo XVII: sommo astronomo, sommo geometra, creatore della vera fisica e della meccanica, riformatore della filosofia naturale, inventore del pendolo semplice, della bilancia idrostatica, del compasso di proporzione, del termometro, del microscopio, del telescopio; onde a parte a parte dispiegavagli il cielo le sue bellezze e scoprivagli dieci volte maggiore dell'antico il numero delle stelle fisse i quattro satelliti di Giove ed altre cose mirabili da nullo altro prima vedute. Con animo invitto sostenere il sistema Copernicano sul moto della terra, ed in ciò ebbe grandi e potenti contraddittori. E calunnia però de' protestanti e degli increduli il sostenere, che per questa cagione fu perseguitato, e posto in prigione dall'Inquisizione; una tale calunnia si trova confutata nell'Enciclopedia dell'Ecclesiastico alle voci: *Fondo e scienza*. (G. N.)

umana? Sul principio di contraddizione; conosciuto una volta che la persona è rispettabile, se si attenta con le proprie azioni a questo rispetto, si viene a negare col fatto che la persona sia rispettabile; il che è come approvare che l'uomo non è uomo, proposizione la cui falsità si riconosce nel principio supremo, che dice: « l'ente e il non-ente si escludono a vicenda ». Dunque non si può stabilire un principio a posteriori, senza dedurlo, almen tacitamente, da alcuno dei principi puri e formali.

Ond' è ancora che la mente nel crearsi i principi puri è guidata quasi da un istinto razionale e determinata necessariamente dalla evidenza irrepugnabile della verità; per lo contrario non può riconoscere la verità di un principio non-puro, se non riferendosi all'ordine reale e contingente. Per essere persuaso che non si dà effetto senza causa, lo spirito non abbisogna già di consultare l'esperienza; esso vede che l'opposto sarebbe contraddittorio, perchè l'idea di effetto presenta l'idea di cosa che incomincia, e questa presenta quella di azione, e l'idea di azione inchiude quella di agente, cosicchè l'azione è un effetto e l'agente n'è la causa: lo spirito vede che è impossibile quello senza questa, perchè è inconcepibile è assurda un'azione non proveniente da alcun ente che la produca. Fin qui dunque siamo nell'ordine assoluto della possibilità, e lo spirito non abbisogna che di pensar queste idee per vederne immediatamente e necessariamente il rapporto assoluto. Esso invece non potrebbe persuadersi per esempio della verità del principio che « tutti i metalli si fondono all'azione del fuoco », se prima non avesse interrogato il fatto reale e ben consultata l'esperienza; il che importa una serie sufficiente di percezioni, di osservazioni, di confronti. Per modo che lo spirito nei primi principi non può in verun modo esser tratto in inganno, mentre essi non sono che l'essere ideale applicato a sè stesso; e può invece ingannarsi nella formazione dei principi a posteriori, per mancanza di metodo nell'osservare l'esperienza che ne presenta la materia.

Ecco pertanto i diversi caratteri che convengono ai diversi principi. I principi puri e a priori sono forniti di una chiarezza ed evidenza loro propria, e non lasciano luogo a dubbio o esitazione nè pure per un istante. All'incontro i principi dedotti dall'esperienza e dall'induzione non arrivano alla piena luce se non per gradi, e sovente dopo lunghe e reiterate osservazioni e analisi. Quelli sono sì evidenti che il contrario è affatto ripugnante e il negarli riesce impossibile; questi invece non godono del carattere di necessità nè possono convincere, se non in quanto si riferiscono a dei fatti reali e accertati; perciò sono per sé contingenti. Quelli sono universali eterni immutabili; questi sono universali unicamente riguardo a quella specie di cose a cui si riferiscono; e cesserebbero d'esser veri, quando si cangiasse l'ordine per sé mutabile di esse cose. Quelli finalmente sono comuni a tutti gli uomini.

ni, dai più dotti ai più rozzi, e formano per così dire la vita stessa dell' intelligenza, la quale non potrebbe giudicare di nessuna cosa, se non ponesse per base de' suoi giudizi o l'essere o i suoi rapporti, cioè la causa e l' effetto, la sostanza e l' accidente, l' azione e la passione, e via discorrendo; questi all' incontro non sono posseduti che da coloro i quali, non contenti di percepire i reali, si sono fatti a osservare a riunire a confrontare ad astrarre; e quanto più quest' arte si fa comune, tanto più popolare si fa la cognizione di questi principi, e più cresce la coltura e la civiltà delle nazioni. Dal che possiamo conchiudere che il progresso intellettuale non consiste in altro, fuorchè 1.º nell' acquisto delle idee, e 2.º nel saperne fare buon uso, traendone i principi del ragionamento.

LIBRO SECONDO

VALORE DEL PENSIERO

85. L'uomo pensa, cioè percepisce e afferma la propria esistenza e quella di molti altri enti, giudica delle cose conosciute, confronta, astrae, ragiona, deducendo cognizioni da cognizioni; e a far tutto ciò adopera delle idee, e si crede in possesso della verità, e di questa sola è avido creatore, e fugge l'errore e l'illusione come la morte dell'intelletto. Che se la verità è il bene a cui tende la ragione, e l'errore è il massimo suo male, importa assaissimo sapere qual sia il *valore del pensiero umano*; e perciò nascono spontanee le dimande, qual conto debba farsi delle nostre persuasioni; se e quando possiamo abbandonarci ai nostri giudizi e ragionamenti; qual sia il valore dei principi logici da cui partiamo e delle deduzioni che caviamo da essi.

Perciò, dopo avere analizzato il pensiero nelle sue operazioni, passiamo adesso a vederne il valore, cioè a investigare, se e quando il pensiero umano colga la verità e raggiunga la certezza; giacchè alla fine l'ufficio unico della Logica è quello di — insegnare a far buon uso della ragione, per ottenere la certezza delle proprie cognizioni —; il quale ufficio inchiude e richiede come preliminarmente quell'altro di — difendere l'esistenza della verità e l'efficacia del ragionamento —.

86. Ecco pertanto quello che dobbiamo trattare in questo libro. 1.º Dobbiamo dare la *teorica della certezza*; 2.º dobbiamo farne l'*applicazione* alle varie specie delle nostre cognizioni, cioè alle cognizioni a priori e a posteriori, in generale.

SEZIONE PRIMA

TEORICA DELLA CERTEZZA

87. La certezza non è altro che una qualità delle nostre cognizioni. Allorchè noi sappiamo che una cosa da noi affermata è veramente in sè quale l'affermiamo o pensiamo che sia, allora noi diciamo di esserne certi. E fino a tanto che non abbiamo verificate le nostre cognizioni, rimuovendone ogni dubbio, ogni esitazione dell'animo, noi non possiamo fidarci pienamente dei nostri giudizi: se tutte le nostre cognizioni oscillassero nell'incertezza, inutilmente ci avrebbe il Creatore forniti del lume della ragione, e infelicitissima sarebbe la condizione degli uomini.

88. La Logica ha per fine di fornire alla ragione i mezzi per giungere alla certezza ed evitare l'errore. Questi mezzi sono di due specie, *subiettivi* e *obiettivi*: i mezzi subiettivi sono le funzioni del pensiero; i mezzi obiettivi sono le regole, i principi logici. Quale è il valore di questi principi, tale è pur quello del pensiero e delle sue funzioni. Però non può conoscersi questo valore dei mezzi conducenti alla certezza, se non si conosca l'essenza della certezza medesima. Di questa dunque deve tener discorso chi vuol sapere qual sia il valore del pensiero. La ricerca dell'essenza della certezza ne inchioda altre molte, perchè non si può discorrere della certezza, senza cercare cosa sia la verità e il suo criterio, senza distinguere le specie diverse di certezza, e senza parlare della probabilità e del dubbio, che sono due stati diversi delle cognizioni incerte.

CAPO PRIMO

Della verità.

89. Le nostre cognizioni non sono certe, se non a condizione che siano vere. L'ordine dunque di queste ricerche vuole che prima di tutto si parli della verità.

ARTICOLO PRIMO

Definizione della verità.

90. Molti siano i significati nei quali comunemente si prende la parola *verità*. Talora si prende per la verità assoluta, sussistente e personale; e questa è Dio medesimo, prima e pienissima verità, siccome quegli che contiene in sè tutto l'essere, tutta la sapienza, e che non può illudersi nè indurre in errore. Talora si attribuisce la verità ai sussistenti creati ovvero alle creazioni delle arti, volendo intendere che le creature sono ciò che devono essere, e che le arti imitano più o meno la natura. Nelle cose morali la verità si prende per contrapposta di *menzogna*. Spesso finalmente si parla della verità dei nostri pensieri, volendosi dire, non già che essi sono la stessa verità, come se questa fosse un che subiettivo; ma che sono conformi al modello e tipo eterno e immutabile delle cose pensate.

La prima e la seconda si chiama dai filosofi *verità metafisica*, la terza *verità morale*, e la quarta *verità logica*; ed è quella di cui ci occupiamo al presente.

91. La verità logica è cosa intelligibile, è un lume divino che risplende al nostro intuito e che ci serve per conoscere le cose e giudicare se sono ciò che devono essere. Infatti donde partiamo noi per dire che una cosa è vera? Senza dubbio da un concetto che ci serve di norma a formare questo giudizio, raffrontando la

cosa col concetto della mente. Laonde la verità logica 1.^o è ideale, e 2.^o ci serve di guida e di lume a giudicare delle cose. Dunque essa può definirsi in generale, come è veramente, l'*esemplare delle cose*, o più precisamente l'*idea esemplare delle cose*; definizione che inchiude tre elementi, 1.^o l'*idea*, 2.^o la *cosa* e 3.^o la *relazione* tra l'una e l'altra. Questa relazione altro non è se non la similitudine per la quale si conosce la cosa, riferendola all'idea che serve di esemplare.

92. E qui bisogna distinguere tra la *verità* e le *cose vere*. Infatti il concetto di *esemplare* racchiude una relazione con la *copia*. Ora la copia allora si chiama *vera*, quando è perfettamente *simile* all'originale da cui fu tratta. Tutte le cose create rispondono certamente a un modello eterno, esistente nella mente divina; però vi corrispondono più o meno, essendo soggette a molte imperfezioni; giacchè ogni deviazione dal tipo primitivo è un difetto, una mancanza dell'essere. Dunque tutte le cose, inquanto sono, sono vere; ma sono vere più o meno, giusta i gradi di lor perfezione. Non è così della verità, la quale non va soggetta a mutamento di sorta. Altro è dunque la verità, e altro una cosa vera: quella è ideale, eterna, immutabile: e questa è reale, contingente, soggetta a mille imperfezioni.

93. Abbiamo detto che la verità è un' idea. Infatti, allorchè noi giudichiamo che una cosa è vera, ch'è quello che deve essere, d'onde partiamo noi per pronunciare quel giudizio? Qual'è la norma e la misura a cui confrontiamo la cosa, onde vedere se vera o no ella sia? Niuno durerà fatica ad ammettere che noi non abbiamo nè possiamo avere altra misura delle cose, se non quella offertaci dalle loro idee. Perchè infatti al vedere un ritratto di una persona a noi nota, diciamo che le somiglia tanto e tanto? Senza dubbio, perchè confrontiamo quel ritratto con l'idea della persona che ci restò in mente. Sarebbe cosa ridicola il dire che per formare questo giudizio noi siam partiti, non già dall'idea della persona, ma dalla persona reale stessa. Non cerco adesso in che modo ci siamo noi formata questa idea, e qual modello abbiam seguito per giudicare dell'esistenza di quella persona; intanto egli è certo che le cose si stimano vere, quando si conosce che corrispondono al loro tipo; che non si può conoscere questa relazione, se già non si conosca il tipo stesso; che questo tipo non può essere che l'idea della cosa. Dunque la verità non è altro che un'idea, e ogni idea è una verità.

94. Ma non corre divario tra una verità e un' idea? La verità e l'idea sono la stessa cosa considerata in sè, nella sua propria entità; ma differiscono nella nostra mente, o sia secondo il diverso concetto che rappresentano. Lo stesso ente intelligibile, ove si consideri nel semplice suo rapporto con la mente, si chiama *idea*; ove poi si prenda come esemplare e misura delle cose, come regola dei giudizi, si chiama *verità*.

ARTICOLO SECONDO

Caratteri della verità.

95. Se la verità è ideale, i caratteri propri delle idee competono eziandio alla verità. Dunque essa è obiettiva universale eterna necessaria immutabile e indipendente dalla nostra ragione. Solo a condizione ch'ella sia fornita di questi caratteri, si può asserire che l'uomo è fornito di un lume razionale e illustrato dalla verità. Qual valore potrebbe avere una verità subiettiva e mutabile? Del resto se le idee non esprimono che la possibilità, l'essenza intelligibile delle cose, è chiaro ch'esse godono dei caratteri accennati, e che perciò la verità che informa la ragione umana, non è che un raggio di quel sole eterno e immenso che rischiara tutte le intelligenze. E però quei che fanno mutabile e soggetta alle vicende del tempo e delle menti umane la verità, confondono sempre la verità qual'è in sè stessa, con la cognizione che gli uomini ne acquistano.

ARTICOLO TERZO

Della verità suprema e delle verità inferiori.

96. Se un'idea, presa come esemplare e misura di una cosa, è la verità di essa; tutte le idee sono altrettante verità. E questo è il senso che intenesi quando si dice che le verità sono molte; che uno ha trovato un'importante verità; che un discorso contiene molte belle verità. Le verità sono tante, quante sono le idee specifiche e generiche.

97. Qui però è da osservarsi il divario che passa fra le idee divine e le umane, affine di ben intendere la natura perfettissima e immutabile della verità. Una idea non può servire di pieno e perfetto esemplare, se non quando sia essa stessa piena e perfetta; ma l'esemplare perfetto, o sia la verità di una cosa in senso stretto, è l'*idea specifica completa e assoluta*, l'archetipo della cosa. E questo archetipo noi non l'abbiamo, nè in questa vita possiamo averlo; non esiste che nella mente divina. Quanto a noi, siamo costretti usare, come regola ed esemplare, quell'idea specifica o generica che la migliore possiamo avere. Anzi talvolta siamo costretti giudicare dietro un'idea negativa che ci presenta l'essenza della cosa soltanto per via di esclusione e per qualche relazione di quella cosa con altre. L'uomo dunque possiede un numero più o meno limitato di verità; anzi non possiede che delle verità imperfette e circoscritte. Il che non toglie che esse facciano per lui l'ufficio di fedeli esemplari delle cose; giacchè esse sono sempre una parte della verità perfettissima esistente in Dio, e manifestano le cose in quel grado e

aspetto che è bastevole per l'umana ragione e si conforma alla sua natura limitata.

98. Si è dimostrato che ogn'idea spècifica e generica è un esemplare, e quindi una verità: si è fatto vedere che ogni verità si riduce alla fine a un' idea. Dunque l'ordine stesso che esiste nelle idee, anche nelle verità conviene che si ammetta, e che perciò si concepisca una *verità suprema*, e delle *verità inferiori* le quali non sono che determinazioni e aspetti di quella prima. Il che è consentaneo al nostro sistema ideologico. Noi abbiamo dimostrato che non ci sono più idee numericamente distinte, ma una sola, quella dell' *essere*, di cui le altre, le generiche e spècifiche, sono tanti aspetti, tante diverse circoscrizioni. Lo stesso è delle verità. Le verità non sono molte, fuorchè nel senso che molte e distinte sono le note o le specie degli esseri; ma nel senso assoluto la verità è una sola variamente determinata.

99. Siccome poi l'idea dell' essere è la prima di tutte, e contiene potenzialmente tutte l'altre; così una sola è la *verità suprema*, e molte sono le *verità inferiori* che da quella dipendono. Infatti ogn'idea spècifica e generica si limita a servir d'esemplare di una data classe d' individui o di specie. Se però si prescindia da qualsiasi nota particolare, tutti gli esseri, qualunque ne sia la specie, hanno in sè qualcosa che li rende fra loro eguali; e questo è l'*essere ideale* stesso. L'idea dell' essere è quella che ci fa conoscere l'*esistenza* di tutte le cose; perciò essa è l'idea esemplare di tutti gli esseri indistintamente, l'unica verità universale e suprema; giacchè tutte le cose, *in quanto sono*, si ravvisano al modello di quest'unica idea. L'idea dell' essere poi essendo innata, a buon diritto diciamo che l'uomo è illuminato dalla verità.

CAPO SECONDO

Della certezza.

ARTICOLO PRIMO

Definizione della certezza.

100. La certezza è una qualità delle nostre cognizioni. Queste si dicono *certe* allorchè da una parte sono conformi alla verità, e dall'altra ottengono da noi un pieno assenso, essendo noi persuasi che sono vere. La *certezza* dunque si può definire « una ferma persuasione dell'animo, conforme a verità ».

101. Analizziamo questa definizione. Primieramente la certezza chiamasi una *ferma persuasione*. Chi avesse un' opinione vera, ma ne dubitasse, non potrebbe dirsi certo, ma *dubbio*. La certezza non può conciliarsi con qualunque sospensione dell'animo, anche leggiera. Ad avere certezza è dunque necessaria una persua-

sione ferma che ciò a cui si presta l'assenso, sia conforme alla verità.

102. Ma non basta avere questa persuasione; bisogna di più che essa sia vera, cioè si fondi nella verità. La persuasione potrebbe essere fermissima anche di cosa falsa. Ora, la certezza è inconciliabile con l'errore.

103.—Ma non sogliono forse gli uomini chiamarsi certi di cose che al momento che ne parlano credono vere, ma, poi vengono a conoscere che sono false? —

Ciò avviene di fatti, e mostra quindi l'importanza della distinzione che deve farsi tra *verità*, *certezza* e *persuasione*. La *verità* è cosa obiettiva e indipendente dalla nostra persuasione; persuasi noi o no, essa è ciò che è; ma se potesse scambiarsi con la nostra persuasione, essa sarebbe e non sarebbe, e ciò talora più di una volta al giorno. La *certezza* invece è cosa subiettiva; è quello stato in cui la mente aderisce pienamente al vero. Per ultimo la *persuasione* è questa adesione stessa, ma senza considerare la qualità dell'oggetto. La *certezza* è una specie di persuasione; la semplice persuasione è il genere, il quale abbraccia sì la persuasione vera che la falsa, sì la certa che l'incerta.

104. La certezza dunque presenta questi due elementi. 1.^o la *persuasione* nel subietto, 2.^o la *verità* nell'obietto. Ma spesso ne contiene anche un terzo, che è il *motivo* o la *ragione* che genera la persuasione stessa.

Per intender ciò si distingua tra la *certezza semplice* e la *certezza scientifica*. A poter esser certi basta essere persuasi fermamente, e persuasi di cosa che in sè è vera; ma a possedere la certezza scientifica bisogna che sia vero, non solo ciò di cui si è persuasi, ma anche il motivo o la ragione su cui la persuasione si appoggia. Nessuno negherà che quando ci sia piena adesione dell'animo a un giudizio vero, ci sia lo stato di vera certezza, quand'anche la persuasione fosse nata da un motivo non ragionevole, o anche da un motivo falso. Vero è tuttavia che dal momento che un uomo cerca la ragione della sua persuasione, è necessario che creda almeno all'esistenza della ragione stessa, quand' anche egli per avventura non sappia trovarla, o non sia capace di esprimerla, o se la sia dimenticata, non ritenendo che il sentimento di averla veduta altra volta; che, se uno fosse fermamente persuaso di una cosa, e tuttavia credesse che non ha nè ci può essere un motivo ragionevole di crederla vera, costui ammetterebbe una contraddizione.

105. Ma questo motivo, se può mancare alla certezza semplice e non riflessa, all'incontro è essenziale alla certezza scientifica, e deve essere un *motivo ragionevole*, cioè fondato in una ragione vera; giacchè la certezza allora può dirsi scientifica, quando è fondata nella sua ragione; ma una ragione falsa non merita il nome di ragione, essendo un errore. Gli elementi dunque della certez-

za scientifica sono tre: 1.^o la persuasione ferma nel subietto; 2.^o la verità nell'obietto; 3.^o il motivo ragionevole della persuasione. Allorchè poi il motivo consiste nella stessa verità evidente e intuitiva della proposizione che si tiene per certa, allora gli elementi della certezza si riducono a due, perchè allora il dire che la persuasione è *ragionevole* equivale al dirla *conforme a verità*, come avviene nella certezza semplice.

ARTICOLO SECONDO

*Del criterio della certezza in generale.
Principali opinioni dei filosofi intorno al criterio
della certezza.*

106. Il principale elemento della certezza scientifica è il *motivo* che ci trae alla persuasione, sia poi questo la stessa verità del nostro giudizio, o vero una ragione che la dimostra; chè tale certezza non si dà, se la persuasione non è ragionevole o sia motivata da una buona ragione; e questa ragione poi si riduce in ultimo alla *verità* di quella proposizione di cui ci diciamo certi. Allorchè abbiamo la cognizione intuitiva di questa verità, noi siamo tratti da essa all'assenso; e così, come si è già detto, i due ultimi elementi si contraggono in uno, perchè in allora la verità della proposizione è anche il motivo della nostra persuasione. Se questa verità c'è, noi abbiamo certezza: se non c'è, la persuasione può essere anche immobile, ma certa non mai.

Ora, se c'è nella mente un *lume* che ci serva di *motivo* o *ragione* a prestar l'assenso e a giudicare se un nostro giudizio qualunque è vero o falso, ciò è quanto da logici vien chiamato *criterio della verità o della certezza*. Questo criterio si chiama anche *principio* della certezza, perchè è quello onde muove la mente a giudicare della verità di una proposizione. Si chiama *ragione* o *motivo*, perchè è ciò ond'è mossa e determinata la persuasione.

107. Ma poichè si tratta di un punto capitalissimo di tutta la filosofia, sarà bene che incominciamo dal prendere in considerazione le principali sentenze dei logici intorno al medesimo.

I filosofi che cercarono di stabilire il criterio della certezza, si possono dividere in due classi generali: la prima è di coloro che lo riposero in un *segno* o *indizio della verità*; e la seconda è di coloro che lo fondarono nella *verità* stessa, o sia in un *primo vero*, fondamento d'ogni altro.

108. *Classe I.* Tra coloro che danno per base della certezza un indizio del vero, anzichè la verità stessa, altri ricorrono agli *atti* o alle *facoltà* dell'anima, altri all'*autorità*.

I primi ci danno per criterio o l'atto essenziale del pensiero, come Cartesio; o un'intuizione immediata, come Mamiani, per la quale opina che avvenga un'identificazione dell'oggetto col soggetto; chi ricorre all'esperienza dei sensi, chi al sentimento; chi ripone il criterio negli istinti razionali, come Reid; chi in certe forme subiettive dell'anima, come Kant.

I secondi si suddividono in due sezioni: alcuni ricorrono all'autorità umana o sta al consenso universale degli uomini, come il Lamennais, che però non è sempre coerente; altri all'autorità divina, conosciuta o mediante la Chiesa, come Huet (a), o mediante la Bibbia, come i primi protestanti, o mediante una tradizione primitiva costantemente conservata nel genere umano.

109. Cominciamo dai sistemi che danno l'autorità per base della certezza. Tra i moderni, il sistema dell'autorità umana è rappresentato dal Lamennais (b). Distingue egli prima di tutto la certezza di fatto e la certezza razionale. Quella nasce dall'impossibilità di dubitare imposta da una necessità della nostra natura, anziché dall'evidenza della verità; la certezza razionale è quella che sorge dalla dimostrazione o dalla percepita ripugnanza del contrario. Ciò posto, l'autore sostiene che la ragione individuale non possiede alcun criterio infallibile di certezza, adducendo per prova precipua la debolezza e la fallibilità della ragione. Ma per quanto la ragione umana sia inferma e fallibile, forsechè può avvolgersi in un dubbio universale? No, egli soggiunge: è un fatto che noi crediamo invincibilmente a molte verità, tra le quali c'è quella dell'autorità del genere umano, che può chiamarsi *ragione universale, senso o consenso comune*; questa è l'unico criterio infallibile della certezza. Chi ripugnasse di prestar fede al consenso di tutti gli uomini, mostrerebbe di non essere di mente sana. D'altronde ciascun uomo riceve per tradizione il linguaggio e le idee dalla società degli uomini; e tolto questo criterio, non resta che lo scetticismo.

Qui però l'autore trapassa da un genere di cose a un altro, cioè dall'autorità umana alla divina. Se gli uomini ricevono per tradi-

(a) Pietro Daniele Huet vescovo di Avranches buon poeta, dotto matematico, chiarissimo fisico, esatto geografo, celebre in ogni genere di letteratura, nacque a Caen città della Normandia nel 1630, e morì a Parigi nell'età di novantun'anno. Tra le molte sue opere havvi quella intitolata: *Quaestiones alnetanae de concordia rationis et fidei*. Nella prefazione della prima parte di essa egli dimostra che la nostra orgogliosa ragione è la sola che c'impedisce di obbedire alla fede: indi tenta di promoverne la riconciliazione con lo stabilire le condizioni di questa riconciliazione ed una delle condizioni è lasciarsi guidare dall'autorità divina proposta dalla chiesa (G. N.)

(b) Roberto Felicità Lamennais bretonne, poeta filosofo razionalista, morto non da molto d'apostata della cattolica religione, della quale era stato non ignobile apologista (G. N.)

zione le idee e la verità, d'onde l'han ricevuta poi i primi uomini? Da Dio, egli soggiunge, verità suprema e fonte di ogni luce intellettuale. Se non che l'autore tenta di fondere insieme queste due autorità, perchè se gli uomini han ricevuto da Dio le prime rivelazioni, noi possiamo esser certi dell'esistenza di Dio soltanto pel consenso universale; cosicchè, messe da parte le molte contraddizioni, si può conchiudere che, secondo il filosofo francese, l'autorità del genere umano è l'unico criterio della certezza.

110. Intorno a questo sistema osserviamo:

1.° Che il principio del consenso universale degli uomini, qualora si dia come criterio unico e supremo della certezza, inchioda un circolo vizioso. Chi vi assicura che l'autorità del genere umano è una regola certa, infallibile? È ancora la vostra ragione individuale; siete voi che ragionate da solo e concludete che il genere umano non può cospirare a ingannarvi, non può darvi il falso pel vero. Dunque il criterio del consenso universale, acciocchè faccia prova, abbisogna anch'esso di un criterio precedente, proprio della vostra ragione individuale; se questa non possiede alcun criterio di certezza, come potete esser certi del consenso universale? Dite che l'autorità del genere umano è veridica; sì, ma con qual criterio distinguete voi l'autorità vera dalla falsa? Forse con la stessa autorità universale? Il circolo è sempre inevitabile. Del resto dicendo che l'autorità del genere umano non può indurvi in errore, voi vi appoggiate al principio di contraddizione; e questo lo trovate inserito nella vostra ragione individuale.

2.° Da che risulta l'autorità del genere umano? Senza dubbio dal consenso di tutti gli individui che lo compongono. Ma se la ragione degli individui non possiede il criterio di certezza, come mai lo può possedere il genere umano che risulta di tanti individui tutti spogli di quel criterio? Il genere umano non esiste, ma esistono soltanto degli individui. Siamo noi che ci formiamo il concetto o l'idea complessa del genere umano.

3.° Questo sistema rende impossibile la certezza; almeno è un sistema impraticabile. A sapere che una cosa è ammessa come vera da tutti gli uomini o bisogna interrogarli tutti; e ciò come può farsi? o vero bisogna fidarsi dei pochi che ci assicurano del sentimento di tutti gli altri; e in allora conviene ricorrere a un altro principio per giudicare, se quei pochi facciano fede o no; non è più il principio del consenso universale, ma sì bene il mezzo di conoscere questo consenso.

4.° Finalmente, per tacere molti altri assurdi che derivano da questo sistema, dal momento che l'autorità umana non ha alcun valore se non in quanto si appoggia all'autorità divina, perchè, dimanderemo, affermate voi che la divina autorità è degna di fede? Certamente, perchè Dio è la stessa infallibile verità. Come lo conoscete voi? Come trovate ripugnante che Dio sbagli o s'inganni? Mi rispondete forse, perchè vel dice il genere umano?

V'aggirate sempre in un circolo; e poi mi costringete a domandare al mondo intiero. se o no l'essere necessario e perfettissimo sia verace e infallibile; cioè se chi è necessario sia contingente, e chi comprende ogni perfezione sia soggetto a qualche imperfezione; finto che il genere umano non mi scioglie un problema che inchiude una ripugnanza nella sua stessa enunciazione, voi mi chiamate temerario, se io ardisco decidere da me solo!

111. Anche il Bautain ebbe già a sostenere per alcun tempo che la ragione umana manca di un criterio infallibile della certezza. Egli dunque scriveva, essere un grave e troppo comune errore (a) quello di credere che la ragione umana abbia in sé stessa un criterio assoluto della verità in modo che possa, pensando e ragionando, discernere la infallibilmente. Se così fosse (egli diceva), la ragione sarebbe al di sopra della verità, poichè avrebbe in sé il criterio per giudicare della medesima; sarebbe indipendente e basterebbe a sé medesima. poichè possederebbe la misura del vero e perciò di tutte le cose; ciò che non appartiene che a Dio. All'incontro essa divien capace di discernere il vero dal falso per una luce superiore che le scende come una grazia, come un puro dono, e per la quale si formano nella mente le *idee* che forniscono alla ragione le misure delle sue apprezzazioni, de'suoi giudizi, e i principi de' suoi ragionamenti. L'illustre autore, tenendo sempre fisso lo sguardo sui traviamenti dell'umana ragione, conchiude in più luoghi delle sue opere che la sola fede ci salva dallo scetticismo, la sola rivelazione divina ci spiana la via sicura e diretta alla verità.

112. Difetto di distinzioni e di un giusto concetto della ragione umana pare a me che abbiano portato l'autore alla conseguenza, che la sola rivelazione divina ci scampa dallo scetticismo. Si deve concedergli che la ragione dipende nel suo sviluppo dall'istruzione sociale, e che la società in origine fu istruita dalla rivelazione; si può concedere ch'essa è sì debole che, quando si abbandona alle sole sue forze, travia facilmente, e più enormemente cade quando vuol edificare sistemi di morale e di politica, senza studiare le tradizioni e consultare la religione, la quale non è d'invenzione umana; si deve finalmente concedere che l'umanità va debitrice al cristianesimo della sua rigenerazione intellettuale e morale. Ma tutto ciò non dà il diritto di affermare che la ragione umana non possieda alcun criterio naturale e innato della verità. Se ciò fosse, la facoltà d'intendere e ragionare non sarebbe nè pur concepibile; una facoltà di ragionare e di pensare senza un *lume*, un *criterio* di verità, è cosa contraddittoria.

— Ma non è vero che l'umana ragione cade troppo spesso in errore? — E che perciò? Questo vuol forse dire che non ha in sé

(a) *Psychologie Expérimentale*. Paris, 1839, pag. 350. Si consulti anche la *Philosophie du Christianisme* del medesimo autore.

la verità? Per dirlo converrebbe provare che la ragione umana *tade sempre* in errore. Il che sarebbe ancora un paradosso, perchè non può cadere in errore, se non chi possiede già una qualche verità, mentre l'errore presuppone la notizia certa di più idee che sono tante verità.

Vuol forse dire l'autore che la ragione non può essere illuminata che da Dio, perchè la verità è cosa divina, è un raggio della divina sapienza? Ciò non potrà essergli impugnato se non dai sensisti e dai subiettivisti d'ogni maniera, che, facendo subbiettiva la verità, come Kant, rovesciano indeclinabilmente nello scetticismo. Se il signor Bautain si fosse fermato qui, non credo che potesse essere collocato nella schiera di coloro che negano un naturale criterio di certezza. Il lume della ragione, il quale è pur cosa obbiettivo, immutabile, necessaria, non può cessare un istante dallo star presente allo spirito; se cessasse, la ragione sarebbe spenta. Ma questo lume è dato all'uomo naturalmente, non è già l'obbietto della fede e della rivelazione divina propriamente detta; esso è la condizione necessaria di qualunque cognizione. È vero quel che dice Bautain, che la ragione divien capace di distinguere il vero dal falso per una luce superiore che le scende da Dio; è vero che la ragione non è luce a sè stessa, come disse già sant'Agostino; è vero che la verità è eterna e superiore alla ragione. Ma questa luce non è la rivelazione nel senso in cui si usa questa parola. Se si nega poi questo lume naturale della ragione e non si ammette altro criterio che una rivelazione divina, si toglie la distinzione tra le verità naturali e le rivelate; si rende inconcepibile la rivelazione stessa, la quale non può esser fatta che a degli esseri già prima intelligenti; e se crolla il principio della cognizione naturale, come potrà stare quello della rivelazione, la quale mancherebbe dei motivi di credibilità e delle prove naturali di sua esistenza?

113. Avvertiremo per ultimo che l'autorità, sia divina sia umana, è anch'essa buon criterio di certezza, ma non unico nè supremo. In fatti, siccome vedremo in appresso, è ben vero che vi sono molte cognizioni, così storiche come dottrinali, che noi teniamo per indubitabili, ancorchè non abbiamo percepito noi stessi quei fatti, nè possiamo comprendere quelle dottrine; e queste cognizioni non si dimostrano che col principio dell'autorità. Ma nè pure in questi casi il principio estrinseco dell'autorità non può andar disgiunto dal principio intrinseco, al quale l'estrinseco è sempre subordinato; cosicchè è bensì vero che il criterio dell'autorità si riduce in ultimo al criterio supremo inserito nella ragione, ma non è vero che la ragione non abbia altra base della certezza che l'autorità umana o divina.

114. Troppo lungo sarebbe l'esporre anche brevemente i sistemi di coloro che pongono per criterio della certezza o gli atti dell'anima, o le sue facoltà; e chi un senso, chi un altro; quale il

sentimento, quale gli istinti razionali o delle forme dell'anima, e quale l'evidenza.

115. Non fa mestieri di molte parole per dimostrare l'erroneità di tutti questi sistemi che stabiliscono per base della certezza niente che non sia subiettivo e per sè stesso inconoscibile. Giachè, e la sensazione e il sentimento e la coscienza e gl'istinti razionali non sono ciò con cui ed in cui si giudica della verità delle cognizioni, ma sono più tosto la materia intorno a cui si giudica, adoperando al certo un mezzo razionale e intelligibile per sè medesimo. Infatti, per parlare solo del sentimento che molti ci vogliono dare per criterio del vero, si può egli partire da esso senza usare del pensiero? Un sentimento non ancora conosciuto potrà forse servire di principio ai nostri ragionamenti e giudizi? Ma il sentimento appartiene al mondo reale; perciò non è cognito per sè, ma vien conosciuto mediante un'idea. Dunque il puro sentimento non è nè può essere la base della certezza; il sentimento poi, come conosciuto, non è già un mero sentimento, ma un sentimento veduto nella sua idea; e quest'idea, allorchè serve di principio a qualche giudizio o raziocinio, accordo che si debba chiamare una *ragione*, una *regola*, un *criterio* di verità.

116. Non mai dunque nè la sensazione nè il sentimento nè verun'altra cosa subiettiva può accettarsi per criterio del vero, ma soltanto le idee di queste cose; le quali idee non potendosi avere senza un'idea precedente che serva a conoscere chechessia, è chiaro che nè pur le idee determinate della sensazione e dei sentimenti d'ogni maniera sono il criterio supremo e universale, ma dei criterj particolari e subordinati. Così l'idea rispondente a una sensazione sarà criterio per giudicare di tutte le sensazioni simili, ma l'idea di esistenza è presupposta da tutte le idee; e usata in ogni giudizio, in ogni ragionamento possibile; e perciò è l'idea delle idee; è siccome ogn'idea, considerata come esemplare, è una verità, così essa è la verità prima e universale.

E non si obbietti che a poter giudicare se una cosa esiste realmente, e se è di un modo anzichè di un altro, bisogna averne la sensazione. Che si vuole inferirne? Si vuol forse inferire chè la sensazione è criterio per giudicare di quell'esistenza particolare? Ma una sensazione, e qualsivoglia sorta di sentimenti, è un fatto e non una ragione, è un'incognita: come dunque può servire di regola dei giudizi? Che sia necessario sentire per giudicare di sentire e per affermare ciò che si sente, non è cosa che meriti di essere nè pure accennata. Ma quello che fa stupore si è che ci sieno de' filosofi i quali confondono il sentimento col mezzo di conoscere il sentimento stesso; questo mezzo è il criterio della verità; e non già il sentimento. Se non si possono accettare come buone regole del pensiero le forme di Kant, perchè subiettive, non mai concludenti al *noumeno*, ma tutte ristrette al fenomeno, cosa diremo di questa più grossa materia del sentimento e dell'esperienza?

117. Dell' istinto razionale di Reid non parlo , perchè un tal sistema non solamente non fonda un criterio del vero , ma rende cieca e fatale la certezza e rovescia nello scetticismo. Nè pure del sistema che lo fonda nella coscienza è mestieri che ci occupiamo, essendo la coscienza la facoltà con cui ci accorgiamo dei nostri atti e delle nostre passioni , e nulla più. L' avere consapevolezza di una cognizione , non è già nè può essere il perchè o la verità della cognizione stessa ; tutt'al più è un effetto o un indizio della verità; e questo stesso non sempre sicuro, perchè tra le coscienze vi è certo anche l'erronea.

118. Passiamo alla sentenza di coloro che ci danno per regola della certezza l' *evidenza*. Cartesio (a) che stabilisce come prima verità il suo *Cogito, ergo sum*. altrove ripose il criterio nell' idea chiara e distinta ; poichè stabilì questo canone — : *Tutto ciò che è contenuto nell' idea chiara e distinta d' una cosa, si può con verità affermare della cosa stessa* —.

119. Alcuni combattono questo principio col dire che , se si avesse diritto di affermar d' una cosa ciò che è compreso nell' idea che uno se n' ha formato, ognuno potrebbe spacciare per vero ogni suo sistema. A me pare che questa non sia una buona ragione. È vero che molti si lusingano di esser certi, quando non lo sono; di veder le ragioni di quanto affermano, quando non le vedono. E che per questo ? dovrà egli negarsi che l' evidenza sia un carattere della verità ? dovrà negarsi che ognuno possa , se il voglia , distinguer la vera evidenza dall' illusoria ? Se ciò non fosse , allora qual criterio potrebbe trovarsi della certezza ?

Parmi dunque che un tal principio non pecchi , se non perchè esso ci porge più tosto un carattere del criterio che il criterio stesso. Una cosa si chiama ed è evidente, quando induce una logica necessità , sicchè ripugni il contrario : ora , se c' è una regola per discernere il vero dal falso , questa certamente deve essere chiara , distinta , fornita di evidenza ; ma tutto ciò non dice ancora qual sia questa regola , non ci dà ancora la sua entità. Il principio dunque dell' evidenza è affatto nullo , perchè non decide qual sia questa cosa fornita di questa luce. È vero che Cartesio parla dell' idea chiara e distinta ; ma questa si ottiene appunto in forza del criterio , di cui andiamo in cerca. Una propo-

(a) Renato Descartes, italicamente Cartésio, nacque nell' Aja in Turenna nel 1596 e morì a Stoeholm nel 1650. Fu egli rinomatissimo filosofo, profondo matematico , ed è riguardato come il rinnovatore delle scienze. Conoscendo egli quanto poca solidità avessero la maggior parte delle cognizioni lasciateci dagli antichi, deliberò di formare la scienza sopra nuove fondamenta che prendessero regola e qualità dalla sola evidenza. In filosofia riformò i metodi, proscribì le ipotesi, e riducendosi al solo famoso assioma: *cogito, ergo sum*, ne dedusse la propria esistenza e quella della divinità. (G. N.)

sizione allora diventa chiara e distinta, quando se n'è trovata quella *ragione* che, essendo per sé chiara e indimostrabile, dimostra e rischiarla la cognizione.

120. Tutti questi sistemi, intesi a stabilire l'essenza della verità che sola può servire di criterio della certezza, non riescono a darci che un indizio di essa. L'autorità non è che un principio estrinseco e indiretto, che c'impone bensì la fede, ma non ci mette in possesso di una ragione dimostrativa di quelle cose che c'insegna; l'evidenza, finché si considera per sé è in astratto, non è che una nota caratteristica della verità; l'esperienza poi, il sentimento, la coscienza, tutto ciò insomma che appartiene al subietto, non può darci l'essenza stessa della verità, la quale è obbiettiva e ideale, ma tutt'al più ci presenta uno stimolo delle operazioni razionali o un effetto delle operazioni stesse.

121. *Classe II.* Vediamo adesso i sistemi di coloro che ripose-
ro il criterio della certezza nell'essenza della verità. Abbiamo detto che la verità è l'idea esemplare delle cose; e che le idee sono distinte e indipendenti dal nostro spirito, necessarie, immutabili. Dunque coloro che cercarono il criterio della certezza nel mondo ideale, colsero veramente nel segno. Se non che la maggior parte di questi filosofi cercò il criterio in una verità troppo complessa, e peccò di eccesso; alcuni altri peccarono da un lato di difetto, ma da un altro lato di eccesso essi pure. Come l'errore dei sistemi già veduti dipende dal modo con cui i loro autori trattarono la psicologia; così l'errore di quelli che passiamo a vedere, ha la sua origine nella diversa soluzione che diedero alla questione ideologica sull'origine e sul principio della conoscenza.

122. Platone, per esempio, peccò di eccesso, perchè, come abbiamo veduto, dando egli una vera e reale sussistenza alle singole idee non poteva assegnare alla ragione un principio unico e universale di conoscere. Egli non vide 1.^o che tutte le idee rientrano in una sola, la quale serve di lume alla ragione e la conduce a formarsi tutte le concezioni possibili; 2.^o che quest'idea unica non manifesta all'uomo una *sussistenza*, ma un'entità soltanto *ideale* o iniziale.

123. Schelling (a) vuol cominciare dall'*assoluto*; questo è per lui il punto di partenza del pensiero e il criterio d'ogni certezza. Ma qual è poi l'assoluto di Schelling? Un assoluto illusorio e panteistico. Giacchè egli se lo immagina come un pensiero primo semplicissimo, in cui più non si distingue nè obbietto nè su-

(a) Schelling tedesco, celebra filosofo di questo volgente secolo, fondatore dell'*Identità assoluta* nella filiazione de' sistemi filosofici germanici, si può considerare quasi nipotè a Kant: allevato alla scuola di Fichte che può chiamarsi figlio traliguante del filosofo di Conisberga, per evitare l'ateismo del maestro, avanzando un passo cade nel panteismo del suddetto sistema. (G. N.)

bietto, nè ideale nè reale, nè infinito nè finito; ma che è l'identità assoluta, l'indifferenza d'ogni differenza.

Quanto sia bizzarra quest'idea dell'assoluto schellinghiano non credo ci sia chi non lo veda. Come mai può identificarsi e fondersi insieme il finito con l'infinito? Forsechè il finito può far parte dell'assoluto? Ma questo esclude essenzialmente ogni limite; e l'infinito, appunto perchè tale, non risulta di parti, nè può conciliarsi con ciò che per natura n'è escluso, qual è il finito. Con questo principio si stabilisce come *necessario* al *tutto* il finito; o meglio come *un tutto* Dio e il mondo; pretto panleismo, che è il più assurdo e il più mostruoso dei sistemi.

D'altra parte l'idea dell'assoluto è troppo complessa, perchè possa servire di punto di partenza dell'umana ragione. In questo sistema si suppone identificata la *realtà* con l'*idealità*, mentre la realtà è bensì quella che si conosce, ma non già quella che fa conoscere.

124. Non si deve confondere insieme l'assoluto della scuola germanica con quello di Malebranche e di Gioberti. Per quanto però questi due si discostino dalla scuola germanica, assegnano anch'essi alla ragione un principio troppo complesso. Il Malebranche pretende che noi vediamo i corpi in Dio, e che prima di pensare un ente finito, volgiamo la mente a tutti gli enti, i quali non possono capire se non nell'essere infinito che è Dio. Ma qual bisogno di ammettere la visione di tutte le cose in Dio, quando a conoscere qualsiasi ente basta avere l'idea comunissima dell'essere all'occasione delle percezioni sensitive?

125. Il medesimo a un dipresso può dirsi del sistema del Gioberti. Egli sostiene che noi abbiamo l'intuito immanente in Dio create le esistenze, 1.º perchè in Dio l'idealità s'immedesima con la realtà; dunque noi non possiamo intuire l'idea, che è divina, senza intuire anche la divina realtà; 2.º perchè il principio del conoscere è identico col principio del sussistere; conseguenza dell'identità dell'essere ideale e reale; 3.º perchè il contingente non si può conoscere se non come effetto, e l'effetto non si concepisce senza la causa; dunque non si può conoscere l'esistente che vien creato, se non vedendolo nell'Ente che lo crea.

Al che rispondiamo 1.º che dall'esser Dio identico e come reale e come ideale, non discende che l'idealità e la realtà siano identiche; altrimenti il concetto del reale e quello dell'ideale non sarebbero due diversi concetti. E però non segue nè pure che Dio non possa comunicarci di sé una mera idea, e questa comunissima indistinta indeterminata, ma che debba necessariamente manifestare sé stesso sotto entrambe le forme. 2.º Che, se bene Iddio sia e luce alle intelligenze (principio del conoscere) e causa delle sussistenze create (principio del sussistere), non ne deriva che la mente umana non possa conoscere la sussistenza delle cose fuorchè a condizione di vederle anche la causa effattrice; anzi ciò

è contrario alla natura della mente umana, la quale da principio non conosce le sussistenze da sé distinte se non come cause delle sue modificazioni, e non già come effetto dell'atto creativo.

126. Pitagora fondò la filosofia sui numeri, ponendo come base di tutto lo scibile e principio d'ogni cognizione l'idea di *unità*. Ma questa teoria pecca di difetto, giacchè l'unità non è altro che un astratto, una *modalità dell'essere*, ma non l'essere stesso. Siccome poi l'unità non si può concepire disgiuntamente dall'essere, mentre l'essere si può concepire senza che si pensi a quella; così questa teoria può considerarsi come peccante eziandio di eccesso, giacchè pone per base 1.^o l'essere che si concepisce prima dell'unità, e 2.^o un carattere dell'essere che non si può pensare senza l'esercizio dell'astrazione.

127. Coloro che stabiliscono qual criterio supremo della certezza il principio di contraddizione, non si dipartono certamente dal vero. Se non che questo principio, come si è veduto, presuppone quello di cognizione, presuppone cioè il concetto puro dell'ente, previo ad ogni negazione e affermazione. Perciò essi partono non già dal criterio stesso, ma più tosto da una applicazione del medesimo, la quale dipende da un lavoro della riflessione. Si accostarono dunque più degli altri al vero, ma non attesero a quell'oggetto, a quell'idea da cui il principio stesso di contraddizione dipende.

ARTICOLO TERZO

Del criterio della certezza in generale.

128. Un solo è il criterio supremo o universale della certezza; molti sono all'incontro i criteri particolari dipendenti dal supremo, i quali servono a discernere il vero dal falso nelle cognizioni speciali.

129. Prima di dichiarare qual sia il supremo, e quali i criteri speciali, bisogna cercare in che consista l'essenza generica del criterio della certezza. Avanti tutto si distingua il *criterio della verità* dal *criterio della certezza*. Per criterio della verità intendiamo — un principio evidente, che rende vere le cognizioni che da lui provengono —; e per criterio della certezza intendiamo — un principio che non dà la verità egli stesso alle proposizioni, ma che ci serve a conoscere indubitabilmente, se l'hanno o non l'hanno in sé stesso. — Le nostre cognizioni potrebbero esser vere, e perciò nel formarle lo spirito avrebbe usato del *criterio della verità*; ma noi facendo a noi stessi la questione, se sieno vere o no, potremmo sbagliare nel risolverla, non applicando loro a dovere il criterio della verità per vedere se gli sieno conformi. Il criterio della verità, quando sia bene applicato alle nostre cognizioni, fa l'ufficio di *criterio della certezza*.

130. Considerato in generale, il criterio della certezza e la *verità immediatamente intuita* di quella proposizione di cui vogliamo accertarci. Questa verità è la sua *ragione intrinseca*, che ce la rende evidente, e toglie perciò ogni dubbio intorno alla sua verità.

131. Molte volte però non ci è dato di conoscere la ragione intrinseca di una proposizione. Possiamo allora acquistarcene la certezza in altra maniera? Lo possiamo per mezzo di una *ragione estrinseca*, la quale però sia certa, e serva perciò di un segno della verità di quella proposizione di cui non conosciamo la ragione intrinseca. Un dotto per esempio è certo per una ragione intrinseca che non è il sole che giri intorno alla terra, ma è la terra che aggirandosi intorno al proprio asse presenta successivamente al sole la sua superficie. Questa ragione intrinseca non la potrà forse capire l'idiota; può tuttavia esser certo di quel fatto, appoggiandosi al giudizio di un uomo dotto e degno di fede. Ecco una certezza che ha per criterio una ragione estrinseca.

132. Due sono dunque i principi della certezza, l'uno *intrinseco*, l'altro *estrinseco*. Quello è una proposizione che esprime la *verità immediatamente intuita* di ciò di cui cerchiamo la certezza; questo è una proposizione che esprime un *segno certo della verità*. Dico un segno certo, perchè, se questo fosse dubbio, non potrebbe far le veci della ragione intrinseca. Questo segno certo può essere a cagione d'esempio l'autorità infallibile, come nelle cose di fede; o un'autorità fallibile sì, ma che tuttavia nel caso concreto non possa ingannarci, qual sarebbe il consenso di molti per la certezza di un avvenimento o dell'esistenza di una cosa da noi non percepita.

133. Abbiamo detto che il principio estrinseco della certezza consiste nella verità immediatamente intuita della nostra persuasione. Ora, a questa intuizione immediata possiamo dire di esser giunti allora soltanto che abbiain trovato la *ragione ultima* o *suprema* di quella proposizione di cui cerchiamo la certezza, perchè la ragione ultima è la verità della proposizione stessa. Una proposizione o è evidente per sè, o per qualche ragione a cui si appoggi. Ma questa ragione può essere contenuta in un'altra, e questa poi in una terza, e così via finchè si tocca alla *suprema*. E finchè non siam giunti a questa, possiamo sempre inoltrarci nelle ricerche; mentre invece arrivati a questa, non è più dato di spingersi oltre, e lo spirito riposa nella piena evidenza di lei. Questa perciò è propriamente la verità di quella proposizione che si volea dimostrare; e allora la *cognizione* e la sua *certezza* s'immedesimano in una sola intelletzione. Pertanto — il criterio della certezza consiste propriamente nella ragione ultima dei nostri giudizi —.

134. Qui però può nascere un dubbio. Se il criterio della certezza consiste nella ragione ultima dei nostri giudizi, si dovrà egli dire che le nostre cognizioni non sono mai certe, finchè non sia-

mo giunti a scoprire quella ragione? Allora sono ben pochi coloro che arrivino ad avere certezza.

Al che rispondiamo che altra cosa è l' avere la certezza, altra il saper dimostrarla a sè o agli altri. Ad avere la certezza di una cognizione basta che noi ne abbiamo una persuasione prodotta dalla verità; a potere poi verificare e dimostrare questa certezza convien rimontare alla cognizione riflessa della verità che ci induce alla persuasione. Ora, molti sono gli uomini che si tengono meritamente certi delle loro persuasioni; ma sono assai in minor numero quelli che ne sanno ragionare.

ARTICOLO QUARTO

Del criterio supremo e dei criteri particolari.

135. Se l'idea che contiene la verità, o la ragion suprema di una proposizione, è lo stesso criterio di sua certezza, ne segue che ogni ragion suprema fa l'ufficio di criterio. Ma siccome le *specie* particolari sono molte, e l'*idea* è una sola, come fu già dimostrato; lo stesso deve dirsi dei criteri di certezza: tantochè il criterio *supremo* e *universale* è un solo, e molti sono i criteri particolari. Vuolsi qui applicare la distinzione, poc' anzi fatta tra la verità prima e le verità minori. Se la verità o ragione ultima di una proposizione è quella sola a cui si appoggia la certezza che ne abbiamo; il dire criterio di certezza, criterio della verità di una proposizione, è lo stesso che il dire la sua verità. Ora, poichè ogni verità minore è subordinata a una verità prima e universale; così del pari ogni criterio particolare fonda si nell'universale e supremo.

136. La ricerca del criterio supremo è diretta 1.^o a provare l'esistenza della verità in genere, contro gli scettici; 2.^o a dimostrare l'ordine e la connessione che hanno fra loro le verità di qualsiasi specie; 3.^o a far vedere come tutti i principi del ragionamento non sieno che quell'unica verità applicata sotto diversi aspetti; 4.^o perciò a dimostrare la certezza di tutte quante le cognizioni in genere. Non è dunque infrugifera nè impossibile la ricerca dell'unico criterio.

137. Quali caratteri deve avere questo criterio? Primieramente si noti, che noi diciamo d'esser certi d'una cognizione quando sappiamo che è vera; e che perciò tra la *cognizione* e la *certezza* non si dà altra differenza, se non riguardo alla nostra riflessione. Del resto non si può conoscere veramente una cosa, se non applicando alla stessa la prima verità, la forma, il lume della ragione. Dunque lo stesso principio che ci rende intelligenti e razionali, è anche il principio della certezza. Che se — il criterio supremo della certezza è identico col lume della ragione —, ognuno intende quali ne sieno i caratteri: esso infatti dev'essere 1.^o ideale, 2.^o inserito per natura nel nostro spirito, 3.^o indimostrabile e per sè noto, 4.^o fornito di logica necessità.

1.^o Il criterio della certezza non può essere se non ideale. Un criterio non è altro che una norma di giudicare, una ragione che dimostra il nostro assenso esser conforme alla verità. Ma una ragione non può essere che un'idea. Dunque il criterio della certezza è un'idea.

2.^o Deve essere *connato col nostro spirito*. Ciò vuol dire che il criterio universale e supremo non può consistere nella rivelazione propriamente detta, nè nell'autorità umana; non può esserci insegnato da altri, ma è un elemento essenziale alla natura d'ogni essere intelligente. Ogn'ipotesi contraria a questo principio è contraddittoria, non potendo l'uomo apprendere niente, se già non possiede il mezzo del conoscere; e il mezzo del conoscere è identico col criterio supremo della certezza. Dire che l'uomo è un ente razionale per natura, e negare che abbia un naturale criterio di certezza, è affermare e negare simultaneamente la stessa cosa.

3.^o Dev' essere *indimostrabile e per sè noto*. Ogni cognizione o è certa ed evidente per sè, o vero la diventa per via di dimostrazione. Ma — ogni dimostrazione si fa per via di qualche principio più esteso del dimostrato. — Che se ci sono delle cose dimostrabili, ci dev'essere necessariamente anche l'indimostrabile; altrimenti saremo costretti risalire di principio in principio senza giunger mai ad un supremo; cosa assurda. Ciò posto, il principio che serve a dimostrare in generale la verità e la certezza di tutte le cognizioni, non può essere se non indimostrabile; altrimenti non sarebbe vero ch'esso dimostrasse tutte le cognizioni, bisognando esso stesso di venir dimostrato. Se è indimostrabile, ne segue a) che è *noto per sè*, e non per altra cosa; diversamente la cosa che lo renderebbe noto, sarebbe più nota di lui, e perciò sarebbe un principio di dimostrazione; b) che è *primo o supremo*; giacchè ogni possibile dimostrazione derivando da lui, esso dev' esistere nella mente prima d'ogni cognizione, e si deve considerare come il postulato necessario di tutto lo scibile; c) che è *universale*, perchè, servendo di base a ogni cognizione, entra in tutti i concetti.

4.^o Dev' essere *logicamente necessario*; deve cioè esser tale che risplenda d'intrinseca evidenza, e non possa esser chiamato in dubbio per nessun modo.

138. E qual sarà questo criterio unico e supremo? Certo l'idea più universale, quella che è presupposta da tutte, che tutte le contiene potenzialmente; in una parola esso è la verità prima e fondamentale, forma e lume della ragione; l'*idea dell'essere*. Questa è veramente il criterio supremo di tutte le cognizioni; giacchè non si può conoscere niente senza di essa, e qualunque sia la proposizione, se io mi faccio a investigarne la verità suprema, alla fine arrivo sempre all'essere ideale, concezione necessaria a pensare qualsiasi cosa.

Però avendo noi altrove dimostrato che l'uomo pensa continuamente l'essere, e per mezzo di questa idea pensa tutte le altre cose, alle quali attribuisce l'esistenza riconoscendole come tanti termini e modi dell'essere originariamente intuito; abbiamo del pari provato che l'uomo possiede un criterio universale e unico della certezza, perchè quell'idea è la stessa verità, l'idea esemplare di un numero non mai finito di enti.

139. E qui si avverta che al presente noi parliamo, non già di alcun criterio *particolare*, ma del *supremo* e *universale*, di quello che è il postulato necessario d'ogni cognizione possibile. Con questo solo criterio noi non conosciamo se non la mera esistenza delle cose, e non già le diverse maniere di questa esistenza, a conoscer le quali, oltre l'idea dell'essere, abbisogniamo anche del sentimento.

140. Per lo contrario, quando cerchiamo il criterio non supremo nè universale, ma proprio di qualche classe di cognizioni, allora partiamo da quell'idea che è suprema soltanto in quella classe medesima. Se io voglio giudicare della lecitudine o illecitudine di un'azione particolare, è chiaro che non posso usare di altro criterio che dell'idea la quale mi presenta l'essenza della moralità. Lo stesso è da dirsi d'ogni giudizio portato sulla natura degli enti reali o vero della perfezione degli enti; il criterio non possiamo prenderlo altronde che dall'idea che ne abbiamo, convertita però sempre in un principio logico. Perciò ci sarà un criterio della *morale*, un criterio della *politica*, e così via. I quali criteri però si appoggiano primieramente gli uni agli altri, il più complesso al più semplice; e tutti poi si concatenano col supremo, senza del quale non sono nè pur concepibili.

ARTICOLO QUINTO.

Delle varie specie di certezza.

141. La certezza, se si considera nella sua essenza, non può essere che unica, consistendo in una persuasione conforme a verità; ma essa è varia e molteplice per la diversità dell'*obietto* intorno a cui versa, e del *motivo* che la produce. Onde i logici soglion distinguere tre specie di certezza, la certezza *logica*, la *fisica*, la *didascalica*. La *certezza logica* ha per obietto l'ordine immutabile e necessario delle idee; onde la cognizione, pura o a priori, cioè i principi supremi del ragionamento e le loro necessarie relazioni nell'ordine ideale appartengono a questa specie. La *certezza fisica* invece ha per obietto l'ordine della realtà o sussistenza; tal'è la cognizione dell'esistenza di Dio, e la percezione intellettuale di noi medesimi e del mondo esteriore. Per ultimo la *certezza didascalica* è quella che si appoggia ad un segno certo della verità, come all'autorità dei testimoni o di un maestro; e può

avere per obbietto così l'ordine delle idee, come quello delle sussistenze, potendo noi esser certi per l'autorità altrui così di una verità di fatto, come di una verità razionale.

142. Le prime due specie differiscono per l'*obietto*, ma convengono nel *motivo*, il quale è la necessaria evidenza nella prima, e la percepita identità tra l'ordine ideale e il reale nella seconda; quindi entrambe confluiscono in un sol punto, che è la *verità intuitivamente conosciuta*. La certezza didascalica invece s'identifica con le altre due per l'*obietto*, che può essere sì dell'ordine logico e sì del fisico; ma se ne distingue per la diversità del principio o *motivo*, che è *estrinseco*.

143. Passa però un nesso strettissimo tra la certezza logica e le altre due, per modo che se quella è indipendente da queste, queste si collegano con essa e ne dipendono. Infatti la certezza fisica dipende dalla logica, nulla potendosi conoscere nell'ordine delle sussistenze se non in virtù del principio ideale e del criterio supremo. Ma nè men la didascalica può darsi, se non si appoggi alle altre due; alla certezza fisica siccome a condizione indispensabile a percepire il fatto dell'altrui certezza che a noi si comunica, alla certezza logica siccome a ragione ultima con cui ci formiamo la certezza fisica e con cui ratifichiamo il principio logico dell'autorità che si connette con quello di contraddizione.

144. Altre distinzioni ci occorre di dover fare riguardo a ciascuna di queste certezze. La *logica* si suddivide in *intuitiva* e *razionale*. Chiamo certezza logica *intuitiva* quella che ha per obbietto immediato l'essere ideale necessario e immutabile. Chiamo certezza logica *razionale* quella che ha per obbietto tutti quei principj o quelle verità, che per via di analisi o di ragionamento deduconsi dall'essere ideale. Questa seconda perciò s'inviscera nella certezza intuitiva, madre di tutte le altre.

145. La certezza *fisica* si parte anch'essa in due, nella *perceptiva* e nella *razionale-fisica*. La *perceptiva* è quella di cui va fornita la percezione intellettuale, di egual valore della intuitiva da cui non differisce di grado ma solamente per l'*oggetto*, che in quella è necessario e ideale, in questa è contingente e reale. La *razionale-fisica* poi è quella che si deduce dalla *perceptiva* mediante il ragionamento. Le prove dell'esistenza di Dio producono una certezza fisica razionale. Finalmente la percezione intellettuale avendo per obbietto l'esistenza dell'anima nostra e quella dei corpi, la prima si chiama *certezza psichica*, e l'altra *certezza estetica*.

146. La certezza *didascalica* si divide in *dottrinale* e *storica*, secondochè l'*obietto* è un punto di dottrina o un fatto. E il fatto potendo esserci notificato da un testimonio mediato o immediato, nel secondo caso è certezza *storico-perceptiva*, nel primo *storico-razionale* o *critica*.

CAPO TERZO

Dell'incertezza.

147. Non sempre ci è dato di trovare una ragione che provi la certezza delle nostre cognizioni. Allorchè quella ragione ci manca, domina l'*incertezza*, la quale è uno stato di mezzo tra la certezza e l'ignoranza, di modo che nè s'ignora completamente la cosa, nè si ha una necessaria e ferma persuasione della sua verità.

148. Ma questo stato è di due maniere: si possono avere delle ragioni per affermare una cosa, quantunque insufficienti a dare certezza; e si possono avere delle ragioni tanto per affermarla che per negarla. Il primo si chiama *probabilità*, il secondo si chiama *dubbio*.

ARTICOLO PRIMO

Della probabilità.

149. La *probabilità* è—quel grado del conoscere, in cui la mente non può formarsi una piena e immobile persuasione per mancanza di un motivo sufficiente. — Tutte le volte che il nostro ragionamento è dedotto da un principio non inducente necessità, o da qualche legge della natura per sè contingente, noi possiamo arrivare soltanto a una conseguenza probabile, ma una certezza assoluta non possiamo averla, perchè non vediamo un'intrinseca ripugnanza dell'opposto.

150. Indi si scorge il divario delle cognizioni relative alle diverse specie di certezza e alla probabilità; la certezza logica e la fisica producono la *scienza*, la certezza didascalica generale la *fede*, e la probabilità non giunge che all'*opinione*. E siccome la certezza è cosa subiettiva, così s'intende come una proposizione possa essere certa per una mente, e soltanto probabile per un'altra. Se poi trattasi di cose per sè contingenti, quali sarebbero gli eventi futuri del mondo, allora il difetto di certezza è inerente alla natura stessa comune a tutti gli uomini.

151. Se il principio, da cui si deriva il nostro ragionamento, induce più tosto a negare che ad affermare una cosa, allora esiste lo stato d'*improbabilità*.

Guardiamoci però dal confondere l'*improbabilità* con la *falsità*; giacchè per dire falsa una proposizione converrebbe che si trovasse una ripugnanza tra quello che con essa si afferma e una verità necessaria già conosciuta; quanto per dirla improbabile, basta ch'ella si opponga a un principio non assoluto nè necessario.

152. La probabilità e l'improbabilità ammettono diversi gradi; giacchè le nostre congetture possono avere un numero maggiore o minore di ragioni in loro favore o contro di loro. Poniamo che si avesse a fare dei pronostici sull'esito di una battaglia che all'indomani avverrà fra due eserciti. Chi dei due avrà la vittoria? Io non posso saperlo di certo, perchè trattasi di cosa contingente futura; ma posso ben calcolare sul numero, sul coraggio dei soldati, sulla causa che li anima, sulla perizia di chi li conduce alla zuffa, sulle condizioni del posto occupato dai due eserciti, sulle prove passate, e via discorrendo. Tutte queste sono ragioni che rendono più o meno probabile la vittoria per una parte o per l'altra. Se tutte stanno a favore di un esercito, giudico probabile che egli vinca, improbabile che vinca quell'altro; se un maggior numero di ragioni favorisce l'uno, e un minor numero l'altro, la vittoria è più probabile per quello, e meno per questo; e quanto più le ragioni favoriscono una parte, tanto diventa più probabile il buon esito per lei, e meno per l'altra. Che se poi le ragioni sono pari e di ugual peso da entrambe le parti, cessa ogni probabilità e subentra il dubbio.

153. Ecco pertanto dietro quali regole si possa misurare la maggiore o minore probabilità. 1.^o Un'opinione che abbia in suo favore anche una sola ragione, senza che la sua opposta sia sostenuta da ragione alcuna, si dice semplicemente *probabile*. 2.^o Se un'opinione venga in conflitto con altra sostenuta da più forti ragioni, questa è *più probabile*; e quella *meno*. Avvertendo però che le ragioni vanno calcolate secondo il numero e il peso: il numero è facile a concepirsi; non così il peso, il quale dipende dalla qualità del principio da cui si parte ragionando. 3.^o Le ragioni a pro d'un'opinione possono essere così forti a fronte di quelle che stanno per l'opinione opposta, che quella costituisca una *probabilità massima*, e questa una *probabilità minima*. 4.^o Si noti per ultimo, che le ragioni le quali favoriscono un'opinione meno probabile, se bene non tolgano la prevalenza all'altra opinione, tuttavia ne scemano il peso. Ciò non di meno la *probabilità massima* vale a produrre nell'uomo un pieno *assenso opinativo* e quella che chiamano *certezza pratica o normale*; perchè la ragione che sta in contrario, è tanto debole che sfugge all'attenzione, o vero, anche osservata, non ha virtù di produrre un sensibile timor dell'opposto. Invece la *probabilità minima* a fronte della massima non è vera probabilità, ma è più tosto una sentenza improbabile. Perciò non può produrre un'opinione, un vero *assenso*, ma si bene un *dissenso*.

154. Abbiamo detto che la probabilità va calcolata secondo il numero e il peso delle ragioni. Per meglio intenderlo, bisogna distinguere due specie di probabilità, una delle quali vien chiamata *logica*, e l'altra *matematica*. La probabilità matematica ha luogo quando le ragioni che la producono sono tutte dell'eguale natura, cosicchè può essere determinata col calcolo matematico. La pro-

bilità logica invece è quella che si appoggia a ragioni di natura differente, cosicchè non possono esser numerate, ma devono giudicarsi secondo l'intrinseco valore. Se un'urna contiene dieci palle, altre bianche ed altre nere, si può calcolare di qual colore probabilmente sarà la palla che uscirà per la prima, estraendola a sorte, qualora si sappia il numero preciso delle nere e delle bianche. Se saranno in maggior numero le nere, sarà più probabile che esca una nera; viceversa, se le bianche. Se una sola palla sarà nera, la probabilità massima sarà per le bianche. Se finalmente e le nere e le bianche saranno in egual numero, dubbia e non probabile sarà l'estrazione. Si può dunque fare un calcolo esatto, allorchè si tratta di probabilità matematica. All'incontro, se si trattasse di presagire, su chi potrà cadere la scelta tra più concorrenti a una carica, la probabilità non potrebbe calcolarsi con la matematica, ma col merito di ciascheduno e con altre circostanze.

ARTICOLO SECONDO

Dell' analogia.

155. Non si può parlare della probabilità senza discorrere del *principio di analogia*, principio di cui la nostra mente fa un uso quasi continuo.

L'*analogia* è—un genere di argomento cavato dalla somiglianza dei fatti e delle cose, pel quale da ciò che già si conosce si trae una conseguenza non assoluta nè certa, ma più o meno, probabile, relativamente a qualche cosa dello stesso genere che non si conosce pienamente o che ancor non esiste.—Quindi l'analogia non si dà nell'ordine puramente ideale, ma solo nel reale contingente e negli oggetti della certezza storica.

156. Vediamo prima su quali leggi l'analogia si fonda; diremo poscia del suo valore.

Il principio di analogia si fonda in primo luogo sulle leggi del *tempo* e dello *spazio*. Un avvenimento che periodicamente e molte volte è avvenuto, si giudica per analogia che avverrà di bel nuovo, trascorso il solito periodo di tempo. Così analogicamente argomentiamo che domani a un'ora determinata il sole comparirà nuovamente sul nostro orizzonte. Lo stesso deve dirsi delle leggi dello spazio. Noi abbiamo una propensione a trasportare presso gli altri popoli e paesi quello che vediamo praticato nel nostro, quantunque talvolta c'inganniamo.

157. Il principio di analogia si fonda inoltre sulle leggi delle *sostanze* e degli *accidenti*, delle *cause* e degli *effetti*, insomma sulle relazioni delle cose in generale; cosicchè per legge di analogia si va or dall'effetto alla causa, or dalla causa all'effetto, or da un segno alla cosa segnata, or da una proprietà a un'altra che si

è trovata essere solidamente congiunta con quella. Conosciuta verbigrazia la virtù medica e l'effetto salutare di un vegetale in molti casi, il medico conghietture che la stessa virtù e lo stesso effetto possa avere in un caso somigliante; o pure che un vegetale d'altra specie, ma di caratteri consimili, abbia a produrre la sanità al pari di quello che fu già sperimentato.

158. Il principio di analogia non può mai concludere a vera e assoluta certezza, ma solamente a una maggiore o minore probabilità e a quella che abbiain detta *certezza pratica*, perchè l'uomo in questi casi si regola come se avesse una vera certezza.

La ragione di ciò si è, che l'argomento analogico non presenta la ripugnanza dell'opposto. È vero che l'analogia si appoggia principalmente ai principj di sostanza e di causa, ma essa non può applicare questi principj se non condizionatamente. Infatti il principio di causa e di sostanza è assoluto, esprimendo esso che non può darsi effetto senza causa nè causa senza effetto, non può darsi qualità senza sostanza nè sostanza senza alcune qualità; e quando io posso provare per esempio la sussistenza attuale di una causa, conchiudo irrepugnabilmente la sussistenza di tutti gli effetti che da essa necessariamente derivano. E così dall'attuale sussistenza di un effetto argomento con certezza quella della sua causa. Ma se io non posso provare l'esistenza della causa nell'istante presente, dal sapere ch'essa è sempre esistita in addietro arguisco ch'esiste tuttora, e che proseguirà ad esistere anche in avvenire, e con essa anche gli effetti. E siccome si tratta dell'esistenza di cosa non necessaria ma contingente mutabile e distruttibile; così il mio argomento non può concludere se non ha un'affermazione condizionata, e il principio di causa non posso applicarlo che sotto questa condizione, quasi dicessi: « Posto che la tal causa sussista, deve sussistere anche il suo effetto ».

Ma da che poi deduco io che quella condizione si verifichi? qual'è la ragione per la quale io m'affido all'argomento analogico? Questa ragione è la costanza delle cause, delle sostanze e delle proprietà loro, in una parola, è la stabilità del mondo e delle sue leggi. Ma, per quanto l'ordine dell'universo e le leggi fisiche siano stabili e costanti, non sono però necessarie e immutabili, ma mutabili e contingenti, non ripugnando intrinsecamente il pensare che una sostanza o una causa che esistette e produsse fino a questo tempo cessi dall'esistere o dal produrre. Perciò dicevamo che l'argomento di analogia non è mai proprio a produrre vera certezza, ma solamente probabilità, la quale come in molti casi è grandissima ed equivale a certezza, così talvolta è minima; il che dipende dal vincolo più o meno stretto che si percepisce tra le cose cognite, e quelle delle quali s'ha a giudicare. Nel che pur troppo c'inganniamo di sovente, calcolando sugli avvenimenti futuri o vero sull'esistenza e sulle proprietà delle cose.

159. Se l'analogia non induce mai vera e assoluta certezza, on-

d'è poi che l' uomo d'ordinario vi si affida e abbandona, e si conduce per modo che altrimenti non farebbe, quando si trattasse di vera certezza? Questo fatto dipende da più cause, che giustificano pienamente il senso comune e la pratica universale.

1.^o Dipende dalla credenza alla costanza invariabile delle leggi onde la natura è retta e governata; credenza non cieca, ma insinuata dall'esperienza continua e uniforme. Sieno pur contingenti queste leggi; la sola contingenza non è un motivo per sospettare che si abbiano a cangiare, meno poi a cessare del tutto. Ora, è cosa conforme a ragione che l' uomo si affidi a una forte probabilità, quando vien meno l'assoluta certezza.

2.^o Dipende dall'abitudine che comunemente si contrae di argomentare dalla somiglianza delle cose. E il principio della somiglianza non è meno ragionevole del già accennato, perchè le proprietà sono segni delle sostanze. Dunque la somiglianza delle proprietà conduce a credere che ci sia eguaglianza di sostanze, quantunque non ci sieno note tutte le altre proprietà di esse.

3.^o Dipende dalle urgenti e imperiose necessità della vita, alle quali fa d'uopo provvedere tostante, e sovente ancora antivenirle. Questi bisogni ci avvertono che sarebbe da insipiente il pretendere un'assoluta certezza, quando la probabilità può e deve bastare.

160. Però la prudenza insegna di andar cauti nell'affidarsi al principio di analogia ogniquale volta si tratta di un avvenimento affatto nuovo, quand' anche presentasse qualche somiglianza con fatti già conosciuti, o vero quando si deve dare la vera spiegazione dei fenomeni di natura, che non furono ancor presi in esame.

ARTICOLO TERZO

Del dubbio.

161. Allorchè ci sono delle ragioni eguali in numero e valore tanto per affermare che per negare una proposizione, la mente non può prestare alcun assenso e resta sospesa.—Lo stato di sospensione che nasce dal contrasto di ragioni opposte e contraddittorie —, chiamasi *dubbio*. Fra il dubbio dunque la probabilità e l'improbabilità passa questa differenza, che nel primo è impedito così l'assenso che il dissenso, nella seconda è determinato l'assenso da un maggior numero o peso di ragioni contrarie.

162. I logici distinguono due sorte di dubbio, il *positivo* e il *negativo*. Se il dubbio nasce per la presenza di ragioni eguali pro e contro una proposizione, il dubbio è positivo; se invece nasce dalla mancanza di ragioni da entrambe le parti, si dice negativo. Però questo secondo non è uno stato di dubbio, ma d'*ignoranza*, difetto

d'ogni cognizione; stato che ha luogo allorchè ci si propone una cosa che noi non abbiamo peranco esaminata. Così se io ascoltassi per la prima volta questa proposizione, a cui non avessi giammai pensato: « Il mondo fu creato da Dio »; è chiaro che dovrei per un istante sospendere il mio assenso, e fermarmi a considerare le ragioni che provano la verità di questa sentenza. Ma se ben si considera, il mio assenso non rimane sospeso perchè io dubiti della verità di questa sentenza, ma perchè ignoro affatto se essa sia vera. Se alcuno mi dimandasse cosa io ne pensi, non potrei rispondere ch'io *ne dubito*; ma si bene ch'io *non lo so*, perchè non ci ho pensato mai. All'incontro, se appena io mi facessi a riflettervi, e restassi impressionato da un'apparente difficoltà, soggiungerei subito che quella sentenza la mi sembra improbabile; se inoltrandomi poscia, trovassi una ragione egualmente forte per crederla vera, direi che mi è dubbia; finalmente trovata una ragione valevole a distruggere ogni difficoltà e ad impormi l'assenso, verbigrazia se riflettessi che il mondo è contingente, allora concluderei ch'io ne sono certo. Laonde, come la certezza nasce da un motivo evidente e infallibile del nostro assenso, e la probabilità da motivi non sufficienti ad escludere il contrario; così il dubbio non può nascere che da un egual peso di ragioni militanti in favore o in disfavore di una proposizione; e perciò quel che chiamano *dubbio negativo*, non è vero dubbio.

SEZIONE SECONDA

APPLICAZIONE DEL CRITERIO DELLA CERTEZZA ALLA COGNIZIONE PURA E MATERATA.

CAPO PRIMO

Confutazione generale dello scetticismo.

163. Veduta l'essenza della verità e della certezza, e conoscenza tanto il criterio supremo che i criteri particolari; ora ci rimane a farne l'applicazione così alla parte formale o pura delle nostre cognizioni, come alla parte non pura o materata, allo scopo di dimostrare il valore del nostro pensiero ogniquale volta adopera dei principi per applicarli alle percezioni e al ragionamento. Ma questa parte della Logica dà per supposta l'esistenza della verità, della certezza, dei principi logicali, tutte cose che lo scettico impugna come illusorie. Noi dunque dobbiamo aprirci la strada a dimostrare il valore delle cognizioni umane, cominciando ad

atterrare quelle generali difficoltà che lo scettico (a) ci mette davanti come una barriera insuperabile. Difesa per tal modo l'esistenza della verità, potremo dietro questa guida passare a dimostrare la certezza delle umane cognizioni.

164. L'errore degli scettici è assai multiforme. Non solo ogni sistema che intende a impugnare *ex professo* la certezza delle umane cognizioni, ma anche quel qualunque sistema che fonda la certezza su di una base falsa, è egualmente infetto di scetticismo, ancorchè facesse ogni opera per rimuovere da sè questa taccia. Noi però non intendiamo di confutare in questo luogo se non gli scettici propriamente detti, i quali fanno professione aperta di dubitare di tutto, e negano all'uomo ogni criterio sufficiente a distinguere il vero dal falso. Tra costoro dunque che professano il dubbio scettico, altri affermano d'ignorare ogni cosa, di non saper nulla; altri sostengono che bisogna dubitare di tutto, perchè non c'è cognizione che possa tenersi come certa.

165. Qui dunque non si tratta di uno scetticismo parziale, ristretto a qualche particolare verità, ma si tratta di uno scetticismo assoluto, col quale o si nega la stessa verità, o si professa un dubbio universale. Perciò questo genere di scetticismo non si può combattere, se non con un solo argomento; dimostrando che gli scettici, sia col negare la verità, sia col rivocharla in dubbio, si trovano in contraddizione perpetua con sè medesimi. E in vero non si può pronunciare una proposizione negativa, senza che implicitamente si ammetta una qualche verità; nè si può dubitare di una proposizione, senza che si creda come certa almen qualche cosa. Pro-

(a) Capo della setta degli scettici, cioè esaminatori, fu Pirrone che viveva a tempo di Epicuro intorno a 336 anni a. C. Egli però non fu l'inventore dello scetticismo, ma per aver raccolti i semi di esso d'altri filosofi sparsi e quelli sviluppati, accresciuti, e riuniti in un sol corpo di dottrina, fu tenuto per capo del medesimo. Lo scetticismo fu detto ancora *pirronismo* e gli scettici *pirronisti*. Gli scettici furono ancora chiamati *Zetici* cioè inquisitori, *efetici* sospendenti, *aporetici* dubitanti. Pirrone ebbe un gran numero di settatori che tenevano scuole particolari, l'una disgiunta dall'altra. Il vero scetticismo però uscì dalla scuola empirica un secolo avanti all'era cristiana.

Enesidemo uscito da questa scuola riunì in dieci articoli tutti i motivi di dubbio e chiamollì col nome di *epoche*, indi Sesto Empirico vi pose l'ultima mano e cercò con un dubbio universale di far giungere i suoi allievi a quella tranquillità di spirito da lui chiamata *Atarassia* cioè impossibilità. Col rinascimento delle lettere rinacque ancora lo scetticismo per opera di Charron, Montaigne, Sanchez, la Mothe, Lavyer ed in tempi più vicini a noi, Bayle in Francia, Glanvil ed Hume in Inghilterra lo rinnovarono, vi sono però di coloro che sebbene non professino lo scetticismo, pure le loro dottrine conducono al medesimo; tali sono Kant, Bonald, Lamennais, ed altri della scuola teologica. (G. N.)

nunciando una proposizione negativa si viene a negare che passi convenienza tra un predicato e un subietto; e chi afferma di dubitare, viene a dire che ci sono ragioni tanto per affermare che per negare quella convenienza. Ma come mai si può negare o dubitare che esista quella relazione o convenienza, se non si conosca il predicato e il subietto della proposizione? Quando io dico che la chimera non è una cosa esistente in natura, intanto io nego la reale esistenza alla chimera, in quanto so ch'ella è una finzione poetica, e so che in tutta la natura non c'è un ente cui convenga l'idea della chimera. Ma se ignorassi cosa si esprima con la parola chimera, o non ne conoscessi la natura nè sapessi ch'essa chimera è una creazione fantastica, potrei negarne l'esistenza? Lo stesso ragionamento facciamo contro gli scettici; essi negano l'esistenza della verità, o dubitano della sua esistenza. Ma se ignorano cosa sia verità, come possono impugnarne l'esistenza? Si può negare ch'esista una cosa, di cui non si ha verun concetto? E se dubitano ch'esista, per fermo sanno cosa sia verità; altrimenti dubiterebbero del niente.

166. Che se vorremo combattere partitamente questa doppia forma dello scetticismo, a coloro che affermano di non saper nulla rispondiamo che, mentre credono negare ogni certezza, cadono nel più assoluto *dommatismo*, affermando con tutta fidanza che la ragione non possiede alcun criterio della verità. Coloro poi che sostengono doversi dubitare di tutto, vengono a contraddire a sé stessi; giacchè implicitamente confessano che ciò almeno è certo e indubitabile, doversi dubitare di tutto. Se poi incalzano dicendo ch'essi ignorano d'ignorare, o dubitano di dubitare, allora o dovranno fermarsi a qualche punto, e così avranno affermato una proposizione che tengono per vera e certa; o vero non potranno mai chiudere la cominciata proposizione. Non c'è dunque cosa più stolta del dubbio universale e assoluto; giacchè chi nega una cosa o ne dubita, sempre afferma qualche proposizione; e chi afferma una cosa qualunque, sempre segue una regola, un principio logico, da cui parte come da norma infallibile del suo giudizio. Quindi il dubbio assoluto è l'impossibilità del pensiero, giacchè per poter dubitare bisogna pensare; e per pensare bisogna possedere qualche idea, qualche verità. Ora chi afferma di dubitare, pensa; ch'è non si può affermare, senza pensare: dunque lo scettico, per essere coerente, deve condannarsi a un perpetuo silenzio; se apre bocca, si convince di contraddizione.

167. Non potendo gli scettici resistere su questo terreno, si ritirano un poco cercando di trincerarsi meglio con un'apparente concessione; accordano bensì l'esistenza della verità, ma nel tempo stesso negano che l'uomo possa mai conoscerla e distinguerla dall'errore. Sostengono che una stessa cosa può sembrar vera per un lato e falsa per un altro. A costoro può chiedersi per tutta risposta, per qual ragione accordino l'esistenza di ciò che non

sanno se esista. Non possono dire che la verità esiste in sè, se non a condizione di conoscere almeno in parte in che cosa consista. Se dunque affermano ch' esista, già la conoscono; conoscendola, hanno il criterio per distinguere il vero dal falso.

168. Altri negano che si possa cercare un criterio supremo della certezza senza cadere in un circolo. Oppongono che a dimostrare il valore di questo criterio non possiamo a meno di far uso del criterio stesso; mentre invece dovremmo dimostrarlo con un altro criterio.

Ma non è vero che da noi s' intenda *dimostrare* il criterio della certezza; noi non facciamo che indicarlo e analizzarlo, con che veniamo a scoprire ch' esso è indimostrabile, perchè supremo ed evidente. Ora ciò che è evidente, non richiede veruna dimostrazione; e ciò che è supremo, non ammette ragione alcuna davanti a sè. A meglio intender l'errore di questa specie di scettici, basta distinguere tra la cognizione *diretta* e la *riflessa*. Gli scettici, al pari di tutti gli altri uomini, nella cognizione diretta, cioè pel lume naturale della ragione, confessano la verità; tanto è vero che parlano e pensano e ragionano, tutte cose che non potrebbero fare, se non conoscessero la verità. Ma nella cognizione riflessa, sia perchè non sanno usar bene della riflessione, sia perchè la verità suprema è l' idea più difficile ad afferrarsi, sia per altre cagioni, si risolvono a impugnarla.

169. Alcuni finalmente pretendono che a stabilire un criterio certo del vero converrebbe che la nostra ragione godesse del privilegio dell' infallibilità; diversamente come mai potremo assicurarci di aver colto il vero? Ma sventuratamente la ragione umana è per sua natura soggetta all' errore. Quando mai dunque potrà l' uomo assicurarsi d' aver raggiunta la verità ne' suoi giudizi?

A sventare questo sofisma primieramente distinguiamo tra il criterio della verità, e l' applicazione che ne fanno gli uomini ai casi particolari. I principj puri del ragionamento, che sono la prima verità distinta ne' suoi intimi rapporti, e come i colori della luce distinti dal prisma, sono così lucidi e chiari che nessun uomo di mente sana può negarli o metterli in dubbio; il carattere di necessità assoluta che portano impresso non permette che s' introduca in essi alcun errore. Dunque la mente umana nella formazione di questi principj non solo non erra, ma nè pure può errare. Quando però si tratta di applicare quei principj alle cognizioni particolari o vero al ragionamento, la nostra mente non è sempre immune da errore; giacchè o si tratta di applicar delle regole necessarie a degli esseri contingenti, o vero si tratta di combinare insieme più proposizioni, ciò che richiede analisi e confronto, e la mente non sempre vi si conduce con la cautela e prudenza necessaria. Lo scettico dunque ha diritto d' impugnare in astratto l' infallibilità della ragione nell' applicare i principj, ma egli ha torto

di affermare che l'uomo è soggetto all'errore in tutte le sue intellezioni.

D'altra parte, se l'uomo è fallibile nell'applicazione dei principii ai casi particolari, non si può inferirne che mai in nessun caso egli possa assicurarsi d'essersi in quell'applicazione condotto rettamente; la fallibilità non basta a provare che l'uomo non raggiunge mai la certezza. Giacchè è ben altra cosa il dire che — l'uomo non può errar mai, — e altra il dire che — può non errare. — La prima ripugna con la natura finita dell'uomo; e l'altra è conforme alla sua natura intelligente. In vero non per altro l'uomo si chiama intelligente, se non perchè è congiunto per natura con la stessa verità. Se dunque conosce la verità, perchè non potrà applicarla alle cose, e così formarsi delle cognizioni certe? La certezza non esclude mai la *possibilità metafisica dell'errore*; ma da questa possibilità non deriva che l'uomo non sia mai sicuro delle sue persuasioni nei casi concreti. Anzi egli può in ogni caso discernere il vero dal falso, purchè vada cauto e guardingo nel prestare assenso, e quando non può affermare con sicurezza si accontenti di un giudizio probabile e provvisorio.

CAPO SECONDO

Si dimostra il valore della cognizione pura.

170. Abbiain chiamato *cognizione pura* quella che, non prendendo nulla dal sentimento, s'aggira intorno all'essere ideale e ai principii del ragionamento da esso dedotti e alle loro necessarie illazioni; e *cognizione non pura o materialata* quella che si forma applicando l'essere o i principii alla materia somministrata dal sentimento. Cominciamo a dimostrare il valore o la certezza della prima specie di cognizione.

ARTICOLO PRIMO

L'intuizione dell'essere ideale è giustificata per sè stessa.

171. L'intuizione dell'essere ideale fu da noi additata come un fatto innegabile, e dimostrata come essenziale all'umano intelletto. Essa infatti è la prima *intellezione*, da cui tutte le altre dipendono, non potendosi pensar nulla, nè alcun ente nè alcun modo dell'ente, senza averne il concetto. Quindi o l'intuizione dell'essere è vera e sicura da ogni attacco degli scettici, o non c'è più scampo dal dubbio universale e assoluto.

172. Ma che possono gli scettici mettere in campo per negarne la verità e certezza? L'una di queste tre cose: 1.º che l'intellezione dell'essere non sia alla fine che una mera illusione; 2.º che

l'uomo non abbia la facoltà di percepire le cose diverse e distinte da lui; 3° che potrebbe accadere che lo spirito umano nel percepire le cose le rivestisse delle proprie forme subiettive e così le alterasse: tutti dubbi nati ad un parto dalla filosofia critica, e, sciolti i quali, più non rimane a fare per porre in salvo il principio supremo della certezza.

173. Dubbio primo. E da prima nell'intuizione dell'essere ideale non può forse celarsi un'illusione? Ad accertarci del contrario basta cercare cosa sia illusione: essa risulta di due elementi; 1.° del concetto di *apparenza*, 2.° e di quello di *realtà*. Invero noi diciamo d'esserci illusi, quando ci avvediamo d'aver preso l'apparente pel reale; per modo che l'illusione implica sempre un giudizio, non potendosi errare rifiutando che non si è negato né affermato nulla. Ma nella semplice intuizione dell'ente ideale non si contiene verun giudizio; dunque non è soggetta a illusione di sorta.

Aggiungasi che in questa prima intuizione non interviene né l'uno né l'altro dei suddetti elementi, *apparenza* e *realtà*. L'ente indeterminato non ci porge alcuna sussistenza, né forma determinata che abbia l'apparenza di un ente particolare; esso è semplicissimo, non presentando che la possibilità in genere di tutte le cose. Ora come mai questa possibilità può presentare un'apparenza? Io posso ben concepire che d'asi illusione nel credere la realtà di un ente qualunque, ma non già nel pensare una cosa meramente possibile.

174. Dubbio secondo. A chi poi impugna la facoltà di pensar le cose diverse da noi, rispondiamo distinguendo tra il *percepire* le cose come sono in sé, e il *concepirle* solamente. Accordiamo per un istante che noi ci avvolgiamo in una perpetua illusione, credendo alla realtà degli oggetti esteriori. E che perciò? Ne seguirà egli forse che noi non possiamo pensarle come in sé esistenti? Ma io dimando, se c'è contraddizione nel concetto di cosa diversa da noi; e se non c'è, noi dunque abbiamo la facoltà di pensarla. E cosa è poi il concetto di un diverso da noi? Quello di un ente considerato nella sua propria esistenza, prescindendo da ogni relazione che si abbia con noi; questa è l'*obiettività* della nostra cognizione, la quale talvolta è il pensiero di cosa meramente possibile, e talvolta di cosa anche reale. Ma concessa anche la fallacità del nostro pensiero sulla *sussistenza* delle cose, non può concedersi quella pur del pensiero sulla loro *possibilità*; perchè questa non è che la loro *pensabilità*; e dal momento che io le penso, è chiaro che sono possibili e che io non m'illudo pensandole.

Ciò posto, l'intuizione dell'ente ideale non inchiude altro, se non appunto la nozione di cosa possibile ad esistere in sé. Dunque l'intuizione dell'ente resta giustificata per sé medesima, perchè è impossibile negare la possibilità dell'esistenza; per negarla convien far uso dell'idea stessa d'esistenza, e quindi la si afferma pur col negarla, giacchè l'impossibile non si concepisce prima del possibile.

175. *Dubbio terzo.* Ma lo spirito non potrebbe comunicare alle cose percepite le sue proprie forme, e così alterate?

* Quando un tal dubbio riguardasse le percezioni corporee, potrebbe per lo meno meritare di esser discusso; ma è impossibile applicarlo all'intuizione dell'ente ideale. Infatti, gli organi del nostro corpo hanno anch' essi qualche parte nel produrre le sensazioni, cosicchè queste sono l'effetto di due cause concomitanti, cioè del corpo esterno che imprime gli organi, e degli organi stessi secondo la lor differente natura, qualità, disposizione. Onde qui si può dire che — la percezione si fa secondo il modo del percipiente. — Quantunque la percezione corporea non alteri la cognizione dei corpi, per lo meno la limita e la conforma alla natura del percipiente stesso. Ma da ciò che avviene nella percezione corporea non si può argomentare per analogia a ciò che avvenir potesse nell'immediata e spirituale intuizione dell'essere. Giacchè non si può dire che l'essere indeterminato sia una produzione subiettiva della nostra mente: il dirlo è un cadere in contraddizione; giacchè *l'essere in universale è esente da qualunque determinazione o modo di essere.*

176. Se alle cose fin qui dette si aggiunga quanto più sopra fu discorso intorno alla verità; se si osservi che l'ente ideale ha i caratteri della necessità e obbiettività; che entra in ogni concetto, sicchè senza di lui niente può pensarsi; che finalmente l'intuizione di esso è un fatto quanto semplice, altrettanto evidente; non si esiterà a conchiudere che nella intuizione dell'essere non può cadere errore o fallacia di sorta, essendo l'ente stesso ideale il fondamento d'ogni certezza.

ARTICOLO SECONDO

Valore dei principj del ragionamento.

177. Se l'intuizione immanente dell'essere ideale è di tal natura che su di essa non può cadere alcun dubbio; i principj supremi del ragionamento godranno essi pure della stessa evidenza e necessità logica, e saranno immuni da ogni errore e da ogni dubitazione. Che essi non sono altro che l'essere ideale veduto sotto diversi aspetti e che ha preso l'espressione di più principj.

178. Consideriamo soltanto i primi quattro principj del ragionamento, cioè i principj di cognizione, di contraddizione, di sostanza e di causa. Posto che l'uno si riduce all'altro o sia ne dipende per modo che il più generale dimostra il meno generale, nè altro essi inchiudono che l'essere e i suoi rapporti, la loro certezza è di egual valore di quella dell'essere. Or bene, in fondo ai quattro principj, chi ben considera, non trova che l'identico essere veduto sotto diversi rapporti.

L'essere considerato come prima attività operante sullo spi-

rito è il principio di cognizione. Questo principio può servire di proposizione maggiore, onde trarne con un sillogismo quello di contraddizione in questo modo: « L'oggetto del pensiero è l'ente. Ma il non-ente non è pensabile (non è oggetto del pensiero). Dunque l'ente non è pensabile come non-ente, o sia l'ente non può esistere insieme e non esistere ». Il principio di contraddizione dunque è dipendente da quello di cognizione, e da lui riceve il suo logico valore.

Dal principio poi di contraddizione si svolgono quelli di causa e di sostanza. E invero l'*effetto* e l'*accidente* si possono ridurre a unità di termine, considerandoli entrambi come un'*azione*; poichè l'effetto è un'azione immanente nella sostanza, da cui non si distingue che per astrazione. Perciò spiegata l'origine del principio di causa, rimane spiegata anche quella del principio di sostanza. Il che può farsi in questo modo: « L'ente e il non-ente involgono contraddizione. Ma un avvenimento senza una causa è lo stesso che un'azione (effetto) senza un agente (causa), o sia è lo stesso che l'ente senza l'ente. Dunque non si può concepire un avvenimento senza la causa ». Lo stesso ragionamento può farsi quanto al principio di sostanza, sostituendo il termine di *accidente* a quello di *azione*, e quello di *sostanza* a quello di *agente*.

179. Per tal modo i principi di causa e di sostanza si appoggiano a quello di contraddizione; questo non è che una conseguenza del principio di cognizione, che non contiene se non il puro essere ideale. Dunque tutti partecipano della stessa certezza ed evidenza dell'idea-madre. Se noi consideriamo l'epoca della nostra vita anteriore allo sviluppo intellettuale, non si dà nel nostro spirito che il puro ente ideale. Ma sopravvenendo gli stimoli necessari alle percezioni sensitive, lo spirito applica spontaneamente l'idea sotto la forma di qualcuno dei principi supremi, non però ancora formulati, ma come concetti semplicemente; il che dipende dalla natura stessa dell'ente ideale che non può considerarsi come *ente*, senza che si consideri in lui l'*azione* immanente dell'*esistenza*; non può riguardarsi come *operante*, senza che si pensi come *causa*; nè pensarsi come fornito di *qualità*, senza pensare l'energia onde esiste il subietto di esse cioè la *sostanza*. Ma fino a tanto che lo spirito non sia tratto alle varie operazioni intellettive da qualche stimolo, esso non può riguardar l'ente sotto questi differenti aspetti. Inoltre, fino a che l'uomo non acquista l'uso del linguaggio, non può portare la riflessione sui principi logici, nè considerarli nella loro semplicità e purezza. E il volgo non li sa ripetere, benchè ne faccia uso continuo.

180. Ma se il volgo ne ignora la formola espressiva, lo scettico ne impugna ora l'autorità ora l'uso. E pure la loro autorità è quella stessa dell'ente ideale, perchè ne derivano immediatamente. Essi

sono indimostrabili, e chi volesse negarne la certezza e il valore annienterebbe la ragione umana.

181. Di qui avviene l'universalità di questi principi, che perciò appunto si chiamano *concezioni comuni* o *verità di senso comune*. Le quali verità non sono già autorevoli, perchè comuni; ma più tosto sono comuni, perchè sono dotate di somma evidenza; tantochè non mancano di coloro che le vogliono innate del pari che l'ente ideale. Non vi può essere uomo il più volgare, che non intenda questi principi di primo tratto e al solo accennarli; e se alcuno pretendesse provarne la verità, desterebbe le risa, assumendo da dimostrare ciò che è la stessa evidenza.

182. Bisogna però guardarsi dal confondere le verità di senso comune con le *comuni opinioni* o *credenze*, le quali sono persuasioni divulgate presso tutti gli uomini o in tutto un popolo, senza che per altro la loro verità si possa provare da ciò che sono comuni. Le comuni credenze o persuasioni differiscono dalle verità di senso comune sia per l'oggetto, sia per la causa onde sono fatte volgari e comuni. Infatti, le verità di senso comune hanno per oggetto l'intrinseca e necessaria evidenza dell'essere e dei suoi rapporti, l'ordine immutabile delle idee; le credenze comuni all'incontro versano intorno alle cose sussistenti o percepite co' sensi o vero dedotte col ragionamento. Quelle si svolgono in noi spontaneamente per legge intrinseca del pensiero; queste non sono sempre vere, perchè o acquistano credito unicamente dall'autorità di coloro che le hanno fondate, o son generate da un' imperfetta osservazione, dalle illusioni de' sensi, da qualche falso ragionamento in cui gli uomini cadono più comunemente. Che non si dia qualità senza sostanza, è verità di senso comune; ma che giri il sole e non la terra, fu già credenza universale, e lo è tuttora presso gl'indotti. Quanti pregiudizi volgari, quante false opinioni non tolsero la fisica e la chimica in questi ultimi tempi! e perciò di quante nuove verità non ci arricchirono queste scienze! All'incontro la Logica, da Aristotele in poi, ha ella forse trovato un qualche nuovo principio del ragionamento? ne ha trovato falso qualcuno?

183. E non solamente i principi del ragionare sono certi e infallibili, ma dello stesso valore son partecipi eziandio tutte le conseguenze che da essi deduconsi, tanto nell'ordine logico e puro, quanto nell'ordine fisico. Le conseguenze non differiscono dai principi, se non in ciò che sono dei casi speciali, mentre i principi sono più estesi; intanto nell'essenza delle cose dedotte e dei principi si dà identità. Dunque il valore è lo stesso. Così, s'egli è certo e infallibile che nell'ordine ideale non si può concepire qualità senza sostanza nè effetto senza causa; abbiám diritto d'affermare che lo stesso avviene nell'ordine ideale. Se fosse vero che nel mondo delle sussistenze si può dare effetto senza causa; non sarebbe vero nè meno nel mondo ideale il principio che non si dà effetto senza causa.

184. La proposizione poi che si deduce può essere contenuta nel principio per due maniere, cioè o *essenzialmente*, per sua natura, o vero *accidentalmente*, dietro qualche condizione. Nel primo caso la conseguenza gode di un'evidenza e necessità assoluta e a priori; nell'altro di una necessità ipotetica o a posteriori. Se io dico: « Un corpo o si move o è in quiete »; questa proposizione presenta una necessità assoluta, perchè è compresa essenzialmente nel principio stesso di contraddizione. Ma se dicessi: « Se il mondo gira sul proprio asse, noi siamo in continuo moto », questa proposizione è accidentalmente contenuta nel principio, ed è vera solamente a condizione che si verifichi l'ipotesi nel moto della terra. Ciò non ostante si l'una che l'altra proposizione è certa e indubitabile. Dunque non solo i principi, ma anche le necessarie loro illazioni godono dello stesso valore.

CAPO TERZO

Applicazione del criterio della certezza alla cognizione materialata.

185. L'essere ideale e i principi del ragionamento non sono vere *cognizioni*, qualora con questo nome s'intenda il giudizio sull'esistenza di qualche ente reale; ma sono unicamente i *mezzi* delle cognizioni, le *regole* dei giudizi. L'uomo resterebbe immobilmemente limitato all'intuizione dell'essere ideale, se non fosse scosso dallo stato d'inerzia per mezzo di stimoli opportuni. Questi consistono nel sentimento interno ed esterno, corporeo e spirituale, che offre allo spirito la materia delle cognizioni. L'ente gli porge le regole del giudicare, il sentimento gli somministra la materia de' suoi giudizi. Con questi sussidi egli conosce sè stesso e il mondo esterno, e col ragionamento deduce l'esistenza di Dio. Di queste cognizioni ora cerchiamo la certezza, inchiodandovi la cognizione di Dio, non perchè si possa chiamare *cognizione materialata*, ma perchè non si forma che in seguito a questa.

186. E innanzi tutto si stabilisca il principio universale d'ogni applicazione dell'essere ideale ai fatti somministrati dal sentimento. Il qual principio è questo —: Il *fatto conosciuto* deve formare un'equazione con la forma della ragione—. Questa equazione tra il *fatto conosciuto* e la forma della ragione; tra la *materia*, in quanto si considera nella cognizione stessa, e la *forma*, sta in questo che tutto ciò che si comprende *esplicitamente* e *particolarmente* nella cognizione materialata, è già compreso *implicitamente* e in modo *universale* nella forma; in altre parole, che tutto ciò che si conosce nel mondo delle sussistenze non è che una serie di casi particolari di quell'essere che

già si pensa come ideale. Sicchè ciò che avviene delle *proposizioni universali*, le quali possono fare a un tempo altrettante equazioni con innumerevoli *proposizioni parziali*, perchè in ciascuna equazione la proposizione universale si prende nella relazione che tiene con la parziale con cui si confronta; lo stesso accade nella cognizione degli enti reali, mentre ogni *sentimento* è contenuto già virtualmente nell'*essere*; e quindi con la vista dell'*essere* noi all'occasione dei sentimenti, siamo idonei a conoscere che ai detti sentimenti conviene il predicato dell'*essere*.

187. Che se la forma della ragione (l'*essere* e i principi in cui si risolve) è per sè stessa giustificata, come vedemmo; la cognizione del fatto, la quale fa equazione con la forma, rimane parimenti giustificata e accertata; giacchè la certezza delle nostre cognizioni è riposta nella certezza dei primi principi.

ARTICOLO PRIMO

Certezza della cognizione di noi medesimi.

188. La percezione intellettuale del *me* è immediata, cioè non si fa mediante alcun ragionamento, ma con un semplicissimo giudizio, applicando l'ente al nostro sentimento. A conoscere noi stessi non abbiamo a far altro, se non rivolgere l'attenzione al nostro sentimento sostanziale e avvertire quell'esistenza che nel sentimento medesimo è già posta; il qual atto di avvertire lo facciamo sempre mediante la *nozione dell'essere* che è in noi; *attendere* altro non significa che *applicar l'essere*.

189. Ora di questa percezione sono io certo? E una dimanda che non può farsi sul serio, giacchè il farla è un provare che si ha la percezione dell'*io*; il farla è uno scioglierla. Dunque la certezza della percezione di noi stessi non si appoggia al ragionamento, ma è data nell'evidenza immediata dell'identità veduta fra l'ente ideale e il sentimento; giacchè questo non è che un caso particolare di quello, una sua attuazione, un suo termine; cosicchè la percezione di noi stessi è la più chiara e ineluttabile fra tutte quelle di cose contingenti, perchè è la più immediata e la condizione di tutte le altre. Difatti l'esistenza del mondo esterno e di Dio, può almeno per un istante, restar dubbiosa; ma dell'esistenza del *me* è impossibile dubitare nè men per un istante.

190. Di pari certezza partecipa ogni percezione delle nostre modificazioni interne ed esterne, degli atti nostri istintivi, razionali, volitivi in generale; perchè è sempre l'*io* che si percepisce in diverse maniere. Dissi *in generale*; giacchè non di tutti numericamente i nostri atti nè di tutte le nostre passività possiamo sempre acquistare certezza, del che è cagione ora l'inavvertenza, ora la sospensione di qualche facoltà, come avviene

nel sonno, ora la moltitudine o la sfuggevolezza e sottigliezza delle nostre modificazioni, specialmente interne.

191. Il principio di cognizione basta a formare la percezione di noi stessi; e il principio di contradizione viene a confermarla, perchè il dubitare della propria esistenza è un contradirsi, mentre chi dubita di esistere, sa di esistere dubitando.

ARTICOLO SECONDO

Certezza della cognizione dei corpi.

192. Se la cognizione della nostra esistenza è giustificata dall'irrefragabile evidenza del principio supremo di cognizione e dall'impossibilità di richiamarla in dubbio senza urtare contro il principio di contradizione; la cognizione dei corpi si appoggia ai principi di causa e di sostanza. L'intelletto infatti, data una sensazione esterna, mediante questi principi si forma il concetto di *passione*, concetto che chiama quello di *azione* o meglio di *agente*, che è appunto il *corpo*.

193. Ed ecco come ciò si spieghi. La sensazione, proveniente in noi dietro l'impressione esterna, è certo una nostra passione. Sia ella gradevole o dolorosa, sempre noi la percepiamo, come una nostra modificazione, che avviene in noi ma senza di noi; la nostra coscienza ne dice che noi non ne fummo gli autori. D'altra parte essendo ella un *fatto*, un *nuovo avvenimento*, il nostro spirito non può ravvisarlo se non come un *effetto*; e dall'istante che l'ha concepito come effetto, come un'azione, già necessariamente l'ha riferita a una *causa*. A qual causa? Non alla propria attività, perchè nella sensazione l'anima è passiva, sente l'azione ma non la produce a sè stessa. È vero che l'anima concorre essa pure con l'attività propria a produrre la sensazione, ma a questa sua cooperazione essa è determinata da una forza che non è lei stessa; ed è appunto in ciò che consiste la sua passività; la *passività* non è *inerzia*, ma è il ricevimento di un'azione la quale non è suscitata dall'anima, se bene per riceverla deva cooperarvi. Se dunque l'anima non può attribuire a sè la sensazione, a qual cosa la riferirà se non a un *diverso* da sè? E non solamente a un diverso da sè, ma a tal cosa che abbia il modo essenziale dell'*estensione*; poichè la sensazione che essa prova, è tutta relativa a un ente esteso. In breve, l'anima non può riguardar la sensazione se non come una propria passione; la passione inchiude l'agente; l'agente è la causa; la causa di una sensazione non può essere che estesa; e l'idea di *corpo* è appunto l'idea di un ente esteso, causa di modificazioni sensitive. Ma il principio di causa è necessario ed evidente; dunque anche la cognizione de' corpi, che consiste nel riconoscere una causa delle sensazioni, è della stessa evidenza e necessità.

194. Di più: la sensazione è un'azione la quale parte dal corpo, come da causa, la qualità dell'azione indica la qualità dell'agente, non potendo una causa operare difformemente dalla propria natura. Dunque la sensazione, considerata come prodotta, è un segno della qualità di chi la produsse. Ma una qualità non può pensarsi senza una sostanza, di cui essa sia propria. Dunque nella sensazione esterna l'intelletto non può a meno che percepire una sostanza. Il principio di sostanza essendo autenticato dal principio di contraddizione, è certo ed evidente. Dunque certa ed evidente dev'essere anche la sua applicazione alle sussistenze; e perciò la cognizione dei corpi è giustificata anche dal principio di sostanza (a).

ARTICOLO TERZO

Certezza della cognizione di Dio.

195. Noi *concepiamo* Dio, non lo *percepiamo*. Perciò abbiamo di Dio un' *idea negativa*; il che vuol dire che di Dio sappiamo *che esiste*, ma non *come esiste*; e tutto ciò che di *positivo* mettiamo nel concetto di lui, è preso per analogia dalle cose positivamente conosciute. I suoi attributi assoluti, quali sono la necessità l'infinità e simili, li concepiamo, ma non li conosciamo per un'azione di Dio nel nostro sentimento spirituale; gli attributi relativi, quali sono la bontà, la provvidenza, la giustizia, e altri somiglianti, li trasportiamo in Dio dopo averne percepita negli uomini la copia, e vi aggiungiamo col pensiero l'idea di assoluta unità e infinita perfezione.

196. Al giudizio dell'esistenza di Dio noi perveniamo tanto a *posteriori* che a *priori*, come fu dimostrato. Or come si dimostra la certezza del giudizio onde noi affermiamo l'esistenza di Dio a posteriori? Essa si dimostra pel principio di causa. Dal primo istante che noi ci accorgiamo che l'universo non inchiude in sé alcuna necessità e che può pensarsi che cessi d'esistere senza che ne venga contraddizione; da quell'istante, dico, noi l'abbiamo già considerato come un effetto, e perciò ne abbiamo già pensata anche la causa. Questa causa non la possiamo pensare limitata, contingente, simile al modo, altrimenti saremmo costretti pensar la causa della causa, e così all'infinito; il che ripugna. Dunque

(a) Alcuni filosofi con Reid, Degerando, Galluppi, Mancini ed altri credono che la reale esistenza de' corpi sia un fatto indimostrabile e mettono avanti solamente delle congetture circa il modo onde lo spirito arrivi ad accertarsi di questo fatto. È stato, dicono essi, un abuso della filosofia speculativa quello di volere dimostrare anche le cose evidenti. Nessuno dubita seriamente nello stato attuale dell'esistenza de' corpi ed il senso comune depone contro le stravaganze dell'idealismo e dello scetticismo. (G. N.)

per logica necessità dobbiamo attribuire l'esistenza del mondo a una causa prima, eterna, assoluta.

197. Non si opponga che, così facendo, noi appoggiamo la dimostrazione dell'esistenza di Dio a qualche cosa che è inferiore a Dio stesso, e che proviamo il *necessario* per mezzo del *contingente*, invertendo l'ordine ontologico delle cose e l'ordine logico delle verità. Noi partiamo dal principio di causa, il quale è fornito di necessità intrinseca, e non già dal contingente per sé: e siccome il principio di causa si fonda sull'ente ideale che è divino; così Iddio ci dimostra sé stesso con parte, per così dire, di sé. L'esistenza di Dio dedotta in questo modo fa una perfetta equazione col principio di causa.

198. La dimostrazione a priori si deduce dall'ente ideale convertito nel principio di *assolutità*. Analizzando l'ente ideale, lume della ragione, troviamo da un canto ch'egli è infinito, essendo idea esemplare di tutte le cose indistintamente; dall'altro lo troviamo limitatissimo, indeterminato. Ora, la mente non può fermarsi qui; essa trova ripugnante che l'ente ideale, il quale è eterno immutabile necessario, non abbia altra esistenza che nel nostro pensiero. In ciò essa trova la maggiore delle contraddizioni, e quindi integrandone la cognizione, conchiude che deve esistere in sé come *assoluto e completo*.

199. Si dirà che questa prova è propria soltanto dei filosofi, e di quei soli che ammettono l'ente ideale. Al che io rispondo che questa infatti è la prova ammessa da tutti i maggiori filosofi antichi e moderni, i quali però la trovano nella mente anche del volgo. Essi infatti sostengono che tutti gli uomini han l'idea di Dio. Ma come provano questa asserzione? La provano dicendo che tutti gli uomini hanno l'idea dell'*infinito*, l'idea di un essere *perfettissimo*. Or bene l'ente ideale schietto presenta il fondamento di quest'idea; giacchè nessuno potrà provare che noi abbiamo innata l'idea dalla *perfezione somma* e dell'*infinito sotto tutti i rispetti*. Per formarci quest'idea bisogna 1.^o aver contemplati gli enti finiti dotati di più o meno perfezioni, 2.^o aver raccolte tutte le possibili perfezioni in un solo essere mentalmente concepito. Ma da che dipende la facoltà di concepire una tal'idea? Dipende dall'ente ideale che è di capacità infinita. Dunque invece di dire che tutti hanno l'idea dell'essere perfettissimo, si deve dire che tutti han quell'idea con cui possono con tutta facilità formarsi un qualche concetto dell'infinita perfezione.

200. Vero è che l'aver provato come formisi l'idea dell'ente perfettissimo, non è ancora aver dimostrata la certezza del giudizio con cui esso si afferma *sussistente*. Ma noi abbiamo già fatto vedere che l'idea è infinita sotto un solo rispetto, e che per via d'integrazione la completiamo, perchè è assurdo il pensare un infinito soltanto ideale e non sussistente, limitato in qualche parte. Dunque la persuasione della sussistenza di Dio è fondata sul principio di *assolutità*, come si è detto.

LIBRO TERZO

DEL RETTO USO DEL PENSIERO

201. Vedute le varie funzioni del pensiero e dimostrato il valore, più non ci rimane se non di regolarne l'esercizio, affinchè raggiungano sempre il proprio fine. Ogni errore nasce dall'abuso delle nostre facoltà conoscitive, le quali, se bene di lor natura tendano sempre alla verità, pure, attesa la limitazione della nostra intelligenza e più ancora della nostra volontà, non sempre vi arrivano, ma bene spesso ne vanno assai lungi. Indi il bisogno di certe regole, seguendo le quali possa la ragione procedere sempre cautamente, affine d'evitar l'errore e conseguire il vero.

202. Le regole che deve seguire la ragione per far buon uso del pensiero, costituiscono ciò che chiamasi *metodo*. Il metodo, preso nel suo concetto generale, è — l'arte di ben disporre i mezzi al conseguimento di un fine —. Siccome poi il fine, al cui conseguimento ci prepara la Logica, è la verità e la certezza delle nostre cognizioni in generale; così il metodo, del quale trattiamo al presente, è — la giusta direzione delle facoltà razionali all'intento di raggiungere la verità —.

203. Per intendere di quanta importanza sia questa parte della Logica che tratta del metodo, basta riflettere che la Logica stessa si riduce in ultimo a questo sol punto; giacchè essa è *la scienza dell'arte di ben pensare*, e il metodo è appunto quest'arte; nè per altro noi abbiam premesso il discorso sulle varie funzioni e sul valore del pensiero, se non per aprirci la via a discorrere delle regole che la ragione deve seguire, se vuol ottenere il fine che si propone.

204. Nella ricerca della verità l'umana ragione inciampa sovente nell'errore; e talvolta non può apprendere qual sia la strada che conduce a quella, se non dopo aver tentate tutte le vie di questo. Perciò prima di esporre le regole da seguirsi nella ricerca del vero, sarà bene premettere la dottrina dell'errore, come un'arte preparatoria che ne indichi la natura, le cause, i mezzi per preservarsene o per scoprirlo. Così questo libro può dividersi in due sezioni, la prima delle quali dà la *dottrina dell'errore*, e la seconda la *metodologia*.

SEZIONE PRIMA

DOTTRINA DELL'ERRORE

CAPO PRIMO

Natura dell'errore.

205. L'errore consiste in un giudizio con cui o affermiamo darsi convenienza tra un predicato e un subietto, mentre non si dà, o neghiamo che diasi, mentre si dà realmente.

206. E poichè non si può affermare o negare siffatta convenienza, se non dopo aver confrontato più idee fra loro, e il confronto è un atto della riflessione; così l'errore non può darsi, come già dicemmo (Ideol. 103), nel giudizio primitivo, ma solamente nel riflesso.

207. Dicemmo ancora (Ideol. 199) che l'errore consiste sempre in un giudizio, e non mai nelle idee, le quali sono essenzialmente verità. Se poi si uniscono più giudizi insieme e si forma un raziocinio, può essere che ciascun giudizio, preso isolatamente, sia vero, e tuttavia il raziocinio sia falso. Un giudizio è falso, quando non si dà convenienza tra il suo subietto e il suo predicato; un raziocinio è falso, quando la convenienza non si dà tra le premesse e la conclusione; può inoltre esser falso tanto per mancanza del nesso tra le singole proposizioni, quanto per mancanza di convenienza fra i termini delle proposizioni stesse.

208. Bisogna distinguere l'errore dalla *menzogna*; quello, ancorchè nasca per avventura da qualche passione e da una volontà perversa che ama illudersi più tosto che seguire una verità che la rimproveri, nondimeno produce una tal quale persuasione; quando la menzogna è sempre accompagnata dalla coscienza di pronunciare un giudizio falso, e non può aver luogo mai nell'interno dell'animo ma soltanto nell'enunciazione esterna dei nostri giudizi.

CAPO SECONDO

Cause dell'errore.

209. Si distinguono due specie di cause dell'errore, cioè la causa *efficiente* che è unica, e le cause *occasional*i, che sono molte.

210. La causa efficiente non può essere che la nostra volontà. Se l'errore non può darsi nelle facoltà razionali quando operano per istinto di natura, ma solamente allora che confrontano, dividendo e componendo i propri obietti ideali; se questo confronto si effettua dalla facoltà di riflettere, e questa è inossa e diretta dalla volontà, ne segue che la fonte prima, la causa veramente efficiente dell'errore non può essere che la volontà stessa. La riflessione infatti non opera mai, se la volontà non la move e determina. Essa è che la dirige, che la trattiene più o meno su di un oggetto, che la sospende a proprio arbitrio, e che finalmente emette quel giudizio che dalla mal diretta riflessione e dal confronto imperfetto deve necessariamente conseguire. È questo senza dubbio un gran mistero, non potendosi comprendere come un'intelligenza, fatta per la verità e dominata da un vivo desiderio di conseguirla, nel mentre stesso che se la propone come scopo delle sue ricerche, possa sviarsene e riuscire all'errore. E pure è in pari tempo un fatto certissimo, che l'errore non nasce che dalla nostra volontà. Qual forza può costringermi ad assentire a una proposizione, se io non ne vedo l'evidenza? Nessuna. Ora l'errore non è mai una cosa evidente, perchè anzi esso è difetto di evidenza e di verità. Che se una proposizione falsa non può essere evidente, in che modo e per qual forza ha potuto il mio spirito assentirvi, se non per una sua propria creazione, per quella *forza pratica* ch'egli ha di persuadersi? Questa forza pratica non è che l'energia della volontà, la quale, non soffrendo di restar sospesa e incerta dopo i lavori della riflessione, piega l'assenso a un giudizio falso.

211. Quando diciamo che l'errore nasce dalla volontà, come da causa efficiente, non intendiamo di negare un'influenza importantissima delle cause occasionali, interne ed esterne, sulla volontà stessa (a). Chè anzi non si dà mai che la volontà s'in-

(a) Nè si deve intendere ciò senza eccezione di sorta, giacchè il sostenere che di tutti in generale gli errori ne sia causa efficiente la volontà e che dalla perversità delle medesime essi derivino, par che sia una proposizione ingiuriosa allo spirito umano e contraria ai fatti. E per fermo come mai si potranno dire effetto della perversione della volontà gli errori d'infanzia, e tutti quelli in cui sono caduti gli spiriti più eletti che hanno coltivato le scienze in tempi in cui mancavano gli stromenti nuovamente inventati, ed i metodi nuovamente introdotti con l'uso de' quali molti errori si sono raddrizzati? In generale un giudizio si può profferire o fondandoci sull'esperienza o sul paragone delle idee. Ora la limitazione de' nostri sensi, l'alterazione che le idee possono subire nella nostra mente per la infedeltà della memoria, o per altre cagioni tutte involontarie, ci potranno indurre nell'errore anche nel vostro grado senza potervi scorgere nè volontà, nè libertà, nè perversione di sorta. Per disgrazia nostra la mente non è d'infinita ma di limitata intelligenza, e perciò non può comprendere tutto l'essere e tutti i veri ma soltanto alcune verità, ed a

ganni senza essere mossa da alcuna di queste cause, che tra poco esporremo; tranne il caso in cui la volontà ama d'illudersi, e va in traccia essa stessa di vani pretesti per impugnare la verità che le sta di fronte noiosa e molesta. La volontà non opera dietro la mera intuizione delle idee; essa deve esser mossa da qualche stimolo; e lo stimolo lo riceve o dal di dentro cioè dagl'istinti, o dal di fuori cioè dalle percezioni esteriori che svegliano gl'istinti. E poichè talvolta gl'istinti impediscono il libero esercizio della volontà, così in questo caso l'errore non dipende dal libero arbitrio, ma dipende pur sempre dall'attività volitiva.

212. Le cause occasionali dell'errore consistono in certe preoccupazioni dell'intelletto, che nascono esse pure da diverse cagioni, e fan prendere il falso per vero.

Altre di esse sono interne, altre esterne; le interne sono riposte nella nostra stessa natura, e le esterne provengono dal commercio con gli altri uomini e con le cose.

213. La nostra natura non può dar occasione all'errore in più modi, cioè 1.^o per una qualche imperfezione delle *facoltà sensitive, ritentiva, unitiva*; 2.^o per la forza degl'istinti e delle *passioni*. Il commercio con gli uomini poi ci porta all'errore 1.^o per l'educazione che riceviamo, 2.^o pel *linguaggio*, e 3.^o per l'*esempio* e l'*autorità*.

214. *Pregiudizi nascenti dall'imperfezione delle nostre facoltà*. Le nostre facoltà vanno soggette talora a delle imperfezioni, dalle quali hanno origine dei giudizi falsi. Così un difetto accidentale o abituale degli organi della vista ci altera per modo le sensazioni visive che noi, i quali siamo abituati a giudicare degli oggetti esterni e della loro distanza dalla qualità e dalle gradazioni del colore, facilmente cadiamo in giudizi erronei.

Anche la fantasia è una sorgente troppo feconda di errori, allorchè predomina alle facoltà razionali. Presentando troppo vivamente le immagini delle cose, e trovandosi la ragione troppo debole per giudicarne con calma e secondo verità; lo spirito si lascia illudere dalle apparenze, e prende le ombre per la realtà.

La mancanza o la debolezza di virtù ritentiva e unitiva produce la smemorataggine e la demenza; se poi prevale la forza della fantasia, si genera il delirio.

215. Oltre queste imperfezioni, a cui vanno soggette le nostre facoltà, si deve riconoscere come una fonte di errori anche la stessa limitazione naturale della nostra facoltà di conoscere, la quale fa sì che tutti gli uomini indistintamente cadono in errori, dei quali non possono avvedersi se non con la meditazione filoso-

costa a tanti veri avviene che spesso il falso prenda le divise della realtà e si presenti co' caratteri della verità, l'intelletto ceda alle sue apparenze e riposando sul falso crede possedere la schietta verità. (G. N.)

fica. Noi non portiamo dalla nascita che l'intelletto fornito della sola idea dell'essere in universale; tutte le cognizioni positive le acquistiamo con l'intervento dei sensi. Il sentimento ci fornisce la materia delle cognizioni, e questo è il motivo per cui tutti gli uomini, come osserva Bacone, credono falsamente che il senso sia la misura delle cose. È per questo che volgarmente si attribuisce ai corpi esterni il colore il sapore l'odore il caldo e il freddo, quasi queste fossero altrettante loro qualità, mentre non sono che nostre sensazioni; e per questo che gli uomini han creduto per molti secoli che il sole girasse intorno alla terra, mentre la scienza ha provato il contrario; e che fra gli stessi dotti dell'antichità alcuni non seppero credere che gli antipodi fossero abitati.

216. Tra le imperfezioni dell'umana natura bisogna enumerare anche una cotale leggerezza e superficialità, carattere molto comune, da cui nasce la temerità nel giudicare o sia una certa precipitazione, causa ordinaria di tanti giudizi falsi che si odono alla giornata. Ciascuno si forma delle massime, delle persuasioni con una prodigiosa facilità e leggerezza. Queste persuasioni, queste massime s'imbeverano anche nelle società degli uomini poco illuminati; si ricevono senza esame, e si riproducono senza discernimento. A forza di ripetere una cosa o di sentirla ripetere, si riesce a persuadersi che sia vera e a tenersene certi.

Questa precipitazione ha luogo nelle operazioni analitiche e sintetiche. Nelle operazioni analitiche. 1.^o Prestando nessuna o poca attenzione a certo numero di parti costituenti un oggetto; così in chimica si è trovato che certe sostanze, le quali furono troppo corrvamente considerate come semplici, non lo sono guari. 2.^o Limitandosi a notare soltanto alcuno dei rapporti che passano fra due o più obietti, o vero soltanto alcune tra più cause che concorrono a produrre un effetto. 3.^o Trascurando qualche carattere essenziale nel classificare gli enti della natura; e simili altri difetti di osservazione analitica.

Nelle operazioni sintetiche si può peccare di precipitazione traendo conseguenze o troppo estese, o troppo ristrette, o illegittime affatto, come quelle che non discendono dalle premesse. E qui cadrebbero opportune le forme diverse con cui si esprimono i sofismi; ad evitare però le ripetizioni inutili, rimettiamo a parlarne, quando si tratterà delle regole della dimostrazione.

217. *Pregiudizi nascenti dagl'istinti e dalle passioni.* Noi abbiamo da natura l'istesso spirituale della nostra eccellenza. Questo ci porge sovente occasione di errore, producendo in noi certa prevenzione della nostra capacità razionale. Questa prevenzione, mentre ci rende proclivi da una parte a far poca stima dell'altrui parere, ci rende facili dall'altra a anteporre il nostro e a crederlo più ragionevole, cadendo nella presunzione, la quale producendo un'eccessiva confidenza nei propri lumi, ci porta a esporre i nostri sentimenti d'un tuono orgoglioso risoluto e decisivo. Impegnati

così in una sentenza che lasciammo sfuggir di bocca poco assennatamente, la vogliamo sostenere a ogni costo. Gl'istinti animali poi influiscono anch'essi indirettamente sulla volontà, e questa sulla ragione, e c'inducono ad errori riguardanti o gli oggetti dei sensi o le massime della morale.

218. Le passioni hanno un' influenza ancora più forte sulle nostre persuasioni. Esse assomigliano ai vetri colorati i quali ci dipingono del loro proprio colore tutti gli oggetti. Ciecche tiranne del cuore, lo sono anche della ragione; perchè l'uomo, essendo un ente razionale, non opera mai se non dietro un giudizio della mente, e quando manca di buone ragioni per operare, va in cerca di pretesti, e sventuratamente ne trova in buon dato con tutta facilità. Le passioni lo portano a fissar l'attenzione su ciò che gli oggetti possono avere di aggradevole, e a ritirarla da tutto ciò che hanno di spiacevole e molesto; esse gli creano dei fantasmi, e gli fan vedere negli oggetti ciò che non vi è, e ciò che vi è lo travisano, lo trasformano in mille maniere, e bene spesso lo nascondono affatto.

219. *Pregiudizi di educazione.* Dalla prima infanzia fino alla virilità, noi siamo sotto l'influenza continua dei nostri educatori; e insieme a molte verità che apprendiamo da loro, talora beviamo altresì il veleno di molti errori, di molte massime false e tante volte perverse, le quali s'imprimono tenacemente nella nostra persuasione, e di cui in seguito ci serviamo con tutta sieurezza come di tante norme infallibili dei nostri giudizi. Privi in quell'età d'ogni cognizione riflessa, noi siamo per necessità semplici e creduli; incapaci a ragionare da noi, facciam nostre le idee e le viste altrui; e tendiamo a riprodurre come nostre le altrui persuasioni.

220. *Pregiudizi nascenti dall'imperfetta cognizione del linguaggio.* La parola non è che un segno convenzionale e arbitrario dell'idea; ciò fa che il bambino apprenda ad articolare parole senza ancora saperne il vero significato. Indi una nuova sorgente di errori, perchè il linguaggio così imperfettamente appreso non essendo una fedele immagine delle idee, il fanciullo facilmente scambierà gli oggetti, false saranno le sue astrazioni, falsi i suoi ragionamenti; finchè poi il lungo e molteplice conversare con gli uomini gl'insegnerà a correggere insieme coi termini delle cose, anche le operazioni della mente, e a svestire le massime e persuasioni false di cui si era imbevuto.

L'imperfetta cognizione del linguaggio è fonte di errori in ogni classe di persone; nel volgo, allorchè vuol farsi interprete di discorsi superiori alla sua sfera e capacità; nei dotti, tanto parlando, quanto interpretando i sentimenti da altri espressi, ogniqualvolta o fanno uso di parole improprie, o creano modi e frasi oscure, o s'appigliano alle così dette questioni di parole.

221. *Pregiudizi nascenti dall'esempio e dall'autorità altrui.*

L'esempio c' induce all' azione, e l' autorità al rispetto e alla credenza. Inclinati all' imitazione, quelle cose fra tutte imitiamo più facilmente che ci sono piacevoli e che solleticano le nostre passioni. L' esempio dei più facilmente ci seduce e ci porta a crederlo conforme a verità e a giustizia; e a chi ce ne rimprovera rispondiamo: *fanno così anche gli altri*; tanto più poi ci crediamo autorizzati a imitare l' esempio, se ci vien dato da persone autorevoli.

L' autorità ha un prestigio e una forza tutta sua propria di piegare l' altrui persuasione. Le persone volgari, incapaci a pensare e ragionare da sè, devono necessariamente appoggiarsi all' autorità di coloro che passano per uomini dotti; il che di via ordinaria non è soltanto una necessità ma un vantaggio, venendo così la classe infima della società a usufruttare dei lumi della classe più elevata. Ma interviene non rare volte l' una di queste due cose, cioè che o l' indotto frantenda, o chi gode autorità insegni il falso; ecco nuova fonte di errori in un *dato falso* che si è ricevuto come un assioma, e da cui si caveranno innumerevoli conseguenze false.

E questa influenza dell' autorità non ha luogo soltanto nell' idioti, ma anche nella classe istruita. Allorchè si è concepita una grande opinione dell' ingegno, della capacità e probità di una persona, si pende pienamente dal suo labbro, ogni suo detto si venera come un oracolo. Ma per accettare tutto ciecamente e senza esame, converrebbe prima provare che quella persona non può cader in errore. Questa cieca venerazione è assai pericolosa, e non mancano esempi di danni arrecati alle scienze. Chi non sa quanto peso si desse un tempo all' autorità di Aristotile nelle discipline filosofiche? Egli era chiamato il *maestro* per eccellenza, e in luogo di una sagace e diligente analisi delle cose, si citava per tutta dimostrazione qualche detto dello Stagirita, salvo però sempre a interpretarlo secondo le viste proprie. Egualmente i pitagorici avevano spesso sulla bocca quell' ultimo loro argomento: *ipse dixit*, bastando loro di citare l' autorità di Pitagora per decidere qualsiasi questione.

222. Per ultimo, fra le cause occasionali dell' errore è da annoverarsi perfino l' amore della verità e del bene, quando è scompagnato dalla profonda cognizione delle cose e dominato da pregiudizi, specialmente dall' odio delle innovazioni. È un amore per esempio della religione non illuminato quello di alcuni, che non vedono che errori dove non si fa uso delle solite maniere d' esprimersi, dove si mette fuori qualche nuova osservazione, dove non si va di pieno accordo con la scuola a cui appartengono que' censori; e un amore superstizioso della religione è quello di coloro che stimano pernicioso alla stessa il progresso delle arti e delle scienze naturali, non vedendo che questo è giovato assaissimo dalla religione stessa e alla religione ultimamente riconduce.

CAPO TERZO

Del rimedio dell' errore.

223. I rimedi contro l'errore altri sono *curativi*, altri *preservativi*, diretti quelli a curare i pregiudizj che già abbiamo, e questi a preservarcene. Similmente essendo diverse le cause dell'errore, diversi devono esserne i rimedi; i quali saranno *fisici*, se si tratta di un mal fisico, nascente dallo stato morboso dell'organismo o da qualche disordine fisiologico; *razionali*, se trattasi di qualche pregiudizio nascente direttamente da un falso ragionamento o da un dato falso ricevuto per autorità; e finalmente *morali*, se si tratta di un pregiudizio generato dai pravi istinti e dalle passioni.

224. Le affezioni morbose sono tali ostacoli alla verità, ai quali non può applicarsi che un rimedio dell'arte medica; e degli errori in cui cadiamo durante questo stato, ci avvediamo o dopo la guarigione organica, o nei lucidi intervalli. Così delle illusioni del sonno non occorre che si parli. Finalmente poco danno ci recano quegli errori che nascono da certe condizioni naturali del nostro modo di conoscer le cose, perchè non turbano punto la pratica della vita comune. Nondimeno essi ritardano il progresso delle scienze fisiche e naturali. Anche gli errori nascenti da qualche vizio degli organi sensitivi ei sono assai volte di nocumento; questi vogliono esser tolti con opportuni rimedi. 1.^o Bisogna ricorrere alle esperienze, usando per queste degli altri sensi non guasti: un senso aiuta l'altro. 2.^o Allorchè ciò non può farsi, gioverà ripetere e variare le esperienze, evitando le circostanze che hanno dato occasione all'errore: se un oggetto per metà immerso nell'acqua ci sembra rotto, estraendolo cesserà l'illusione, anzi verremo a conoscere una legge della rifrazione della luce. 3.^o Gioverà confrontare le proprie con le esperienze di altri che non hanno alcun difetto nei sensi.

225. Gli errori dell'educazione non si possono correggere altrimenti che con lo studio e l'osservazione assidua, e vero con un'educazione più savia e illuminata. La società è una scuola continua tanto di verità che di errori; ma a una mente riflessiva, a uno spirito attento e osservatore non è poi difficile il fare una cerna sagace, lasciando il falso e prendendo il vero. Una regola poi quasi infallibile in molte materie si è quella di calcolare le conseguenze che derivano legittimamente da certi principi e da certe massime che si sono imbevute dai primi institutori e nel circolo della conversazione. Una massima non è mai buona, se da essa derivano conseguenze immorali e perniciose.

226. E questa regola è da tenersi presente in modo speciale quando trattasi d'abbracciare un'opinione di persona autorevole.

L'autorità ha tutta la forza quando mancano argomenti intrinseci, quando si tratta di materie in cui non sapremmo formarci un giudizio da noi, quando il nostro parere fosse affatto incompetente. Fuori di questi casi, l'autorità non può aver altra forza che quella delle ragioni a cui la sentenza si appoggia. Ma di ciò parleremo tra poco (a) più a lungo.

227. Sopra tutto una grandissima circospezione dobbiamo usare per non lasciarci illudere dalle prevenzioni e dall'amor proprio. È questo uno dei più capitali nemici della verità: troppo spesso avviene che ci sembri d'esser animati dal più retto amor del vero, quando all'incontro siamo guidati dall'orgoglio, dalla presunzione, dallo spirito di partito o di contraddizione, e da certa smania di comparire più dotti e veggenti degli altri. Contro questa preoccupazione dell'animo fa d'uopo di tutta la cautela, guardandoci con somma cura di non sacrificare la verità alle nostre opinioni, e perciò accostandoci alle quistioni con animo imparziale, esaminandole da tutti i lati, segnando, fin dove ci è dato, i limiti del certo, del probabile, del falso, del dubbio, e non contenti di discuter la cosa tra noi, ricorrendo a persone capaci e disinteressate. L'esame completo e imparziale della cosa non disgiunto da un savio timore d'illuderci nella nostra opinione è il più sicuro preservativo dall'errore; e se tutti avessimo acquistato l'abito di saper dubitare dei nostri lumi, quanto più scarsi saremmo nel giudicare! quanto si scemerebbero tra gli uomini le vili accuse, le clamorose controversie, le gare delle scuole e dei partiti! Un amor grande, forte, costante della verità, della pura verità in ogni cosa, può solo renderci tolleranti delle opposizioni, diligenti e instancabili nello studio delle quistioni, non preoccupati contro ciò che discorda dalle nostre opinioni, per quanto antiche e radicate nell'animo.

228. Brevemente: nel dare o negare l'assenso a qualunque cosa, noi dobbiamo seguire le seguenti norme: 1.º Non dobbiamo accordare un assenso assoluto a verun giudizio possibile, se non conosciamo una *ragione* che ne mostri per qualunque via, ma pienamente, la verità; e dobbiamo quindi sospenderlo, se questa ragione ci manchi. 2.º Veduta la ragione che dimostra con certezza la verità di un giudizio, dobbiamo dargli subito l'assenso senza sospenderlo né men per un istante, qualunque sia la nostra prevenzione in contrario. 3.º Il nostro assenso deve corrispondere in grado precisamente al grado e alla qualità della ragione o delle ragioni che abbiamo di darlo o negarlo. Perciò se la ragione è tale che non conchiude se non a probabilità, dobbiamo accordarle un assenso non assoluto, ma relativo e mutabile; e la stessa quantità della probabilità non deve calcolarsi se non dietro il peso e il numero delle ragioni. Se ci sono ragioni di ugual peso tanto per ac-

(a) Vedi avanti *Metodologia*, *Del Metodo inquisitivo*, cap. II.

cordare, quanto per negare l'assenso, dobbiamo sospenderlo, senza propendere nè per una parte nè per l'altra. Lo stesso dobbiamo fare nel dubbio negativo. Insomma non dobbiamo affermare ciò che non sappiamo, nè affermarlo altrimenti da quello che lo sappiamo; e così per contrario dobbiam assentire internamente a ciò che conosciamo. Un amore illimitato e abituale della pura e semplice verità ci renderà facile e sicuro l'adempimento di queste regole.

229. Contro i pregiudizi nascenti dalle passioni altro rimedio non vi può esseré che quello suggerito dalla legge morale. Pertanto 1.^o fa d'uopo star sempre in guardia contro i pravi movimenti dell'animo; 2.^o discutere la cosa in un momento di calma, quando le passioni tacciono; 3.^o consultare quelle persone che si distinguono per senno, dottrina, probità.

SEZIONE SECONDA

METODOLOGIA

230. Ogni rimedio, e in pari tempo, ogni preservativo dell'errore, come anche la via di condursi alla verità, consiste in un buon metodo. Questo c' insegna a regolare l'esercizio della ragione per modo che non ponga piede in fallo sì nell'osservare, come nel confrontare, e nel formare induzioni o deduzioni.

231. Primo passo della nostra ragione si è muovere in cerca della verità che ancora non possiede pienamente; il secondo è dimostrare la verità già trovata; il terzo è ammaestrarne gli altri, chiamandoli a parte delle verità ritrovate. Onde si distinguono tre specie di metodo, cioè a) il *metodo inquisitivo*, b) il *metodo dimostrativo*, e c) il *metodo didattico* o *espositivo*. Ciascuno di questi metodi ha delle regole particolari, giusta il diverso oggetto che si propone.

PARTE PRIMA

DEL METODO INQUISITIVO

232. Il *Metodo inquisitivo* è — il complesso delle regole che guidano la ragione nella *ricerca* della verità —.

233. Ma si può forse cercare una cosa che in nessun grado si conosca? Ciò è impossibile: non si cerca dunque, se non ciò che si conosce in parte. Alcuno vorrà per esempio distribuire in classi gli esseri della natura. Se egli non conoscesse già cosa sia classe,

e nulla sapesse degli esseri della natura, come mai potrebbe proporsi per fine la loro classificazione sistematica? Li conosce dunque fino a certo punto, e sa cosa sia classe; quello che non sa ancora si è la maniera conveniente di classificare quegli esseri; e ciò è il tanto di verità, in cerca di cui egli move facendo un esame diligente e, più che può, completo della natura. Questa è dunque la via della ragione umana, passare dal noto all'ignoto, o da ciò che è più noto a quello che lo è meno.

CAPO PRIMO

ARTICOLO PRIMO

Definizione e oggetto del metodo inquisitivo

234. Il metodo inquisitivo può proporsi per fino alcuno di questi tre oggetti: 1.^o la cognizione riflessa e piena di ciò che già si conosce, mediante la scoperta della intrinseca e ultima ragione; 2.^o la scoperta del vero nelle cose che si conoscono per altrui autorità o testimonianza; 3.^o la scoperta di nuove verità, partendo da ciò che già si conosce.

235. Qualunque però sia il metodo che si adopera, e l'oggetto che si propone, il mezzo generale e comune a qualsiasi processo logico della mente, consiste nell'*analisi* di ciò che già in parte o almeno in confuso si conosce, analisi che perciò suppone sempre una *sintesi* precedente, e che riesce a una *sintesi secondaria o scientifica*. Prima dunque di esporre le regole speciali di ogni metodo, dobbiamo trattenerci di questo mezzo generale, necessario sì alla scoperta, che alla dimostrazione, e all'insegnamento della verità.

ARTICOLO SECONDO

Dell'analisi e della sintesi.

236. L'*analisi* è—la scomposizione di un tutto nelle sue parti.—La *sintesi* è—la ricomposizione delle parti nel tutto.—Decomposizione e ricomposizione non reali, ma ideali, perchè qui si parla di cognizione, non di cose.

237. Non si può decomporre ciò che non si possiede, e non si possiede come composto. Perciò l'analisi presuppone una sintesi, cioè la *sintesi primitiva* che dà la *cognizione diretta e percettiva* delle cose. Questo è l'oggetto dell'analisi, la quale poi termina in una *sintesi secondaria o riflessa*, che si vantaggia sulla sintesi primitiva, perchè o dà una *cognizione distinta* di ciò che si conosceva indistintamente, o termina in una *cognizione complessa*, unendo un'idea con altra con cui ha relazione, o conchiude con una *cognizione nuova*.

238. Il processo analitico non può disgiungersi dal processo sintetico, nè questo da quello, ma l'uno e l'altro sono necessari al conseguimento di quello scopo qualunque che ciascuno dei tre metodi si propone. Nessun oggetto infatti si conosce pienamente, finchè le sue parti si contemplano ciascuna divisa e staccata dalle altre; bisogna anche sapere come queste parti si uniscano nel tutto, quali relazioni passino tra le parti e il tutto, tra ciascuna parte e le altre, qual sia il principio che dà loro unità e le fa cospirare al tutto. Dunque a ben conoscere un oggetto non basta l'analisi, ma ci vuole anche la sintesi. Questa poi se non è riflessa ma spontanea e istintiva, si limita a presentarci un oggetto circoscritto entro i confini della percezione, e però abbisogna dell'analisi; se è riflessa, ma da noi ricevuta per insegnamento, senza il concorso della nostra riflessione, è più tosto oggetto di fede che di scienza. Dunque il processo analitico e il sintetico sono entrambi necessari per la scoperta e la dimostrazione della verità.

239. Solo osserveremo, che la nostra analisi ci conduce alla cognizione di nuove verità, il processo si chiama sintetico, quantunque il mezzo adoperato sia l'analisi; se ci conduce invece a rettificare un nostro anteriore giudizio, a distinguere unicamente ciò che prima era indistinto, senza che si aggiunga niente di nuovo, ma più tosto si sottragga, il processo si chiama analitico; se per ultimo senza che si aggiunga la cognizione di un nuovo oggetto, pure venga accresciuta e completata la cognizione di prima, rendendosi più attuale e piena, allora si ha un processo analitico-sintetico. L'*addizione* e l'*integrazione* usano del processo sintetico; la *sottrazione* dell'analitico; la *proporzione* e il *regresso* del processo analitico-sintetico.

ARTICOLO TERZO

Regole generali dell'analisi.

240. Qualunque sia l'intento che ci proponiamo nell'analizzare le nostre cognizioni, non potremo raggiungerlo, se non soggette-remo l'analisi a certe regole. Eccone le principali.

241. *Regola prima.* — Determinare esattamente l'oggetto che si vuol analizzare. — Questa regola è necessaria per evitare le confusioni, le incertezze, le difficoltà e gli errori. A determinare poi l'oggetto da analizzarsi fa duopo 1.^o che l'oggetto sia espresso in una o più proposizioni, e che venga esattamente definito il senso dei termini che entrano in esse; 2.^o che si stabiliscano i confini di ciò che si cerca, potendosi cercare o le parti che entrano nell'oggetto, o i rapporti, sia tra esse parti, sia tra l'oggetto che analizziamo e altri da lui distinti; e così discorrendo.

242. *Regola seconda.* — Stabilito lo stato della questione, sepa-

rare fra loro le idee che vi entrano, affine di dividere la questione principale in tante questioni parziali e subordinate; poi discutere ciascuna a parte —.

Questa regola messa in pratica esattamente diminuiste e toglie anche del tutto le difficoltà dell' analisi. Si dimanda per esempio: « Se l' uomo sia soggetto a una legge naturale ». Non si può rispondere adeguatamente a questa dimanda in apparenza semplice ma in realtà assai complessa, senza che si facciano diverse questioni, quali sarebbero: 1.º in che consista l' *essenza della legge* in generale; 2.º qual sia il concetto della *legge naturale*; 3.º se l' uomo conosca *per natura* questa legge. Sciolte queste questioni, è appianata la via a sciogliere la principale, con cui si dimanda, se l' uomo sia soggetto a una legge di natura.

243. Regola terza. — Cercare delle idee intermedie che servano a sciogliere le questioni parziali —.

A trovare queste idee gioverà presentarci alla mente ciò che dell' oggetto di cui trattasi, già sappiamo, come anche ciò che sappiamo aver con lui qualche relazione. Per conoscere, a cagion di esempio, in che consista l' essenza generica della legge, posso analizzare le diverse specie di leggi che so esistere, e, lasciate le differenze, ritenere ciò che a tutte è comune. Trovata con ciò l' essenza della legge, passerei all' esame della seconda questione, cercando il concetto della legge naturale; e così di seguito. Un' idea mi servirebbe di passaggio all' altra, una questione mi preparerebbe la soluzione dell' altra, fino alla soluzione della tesi propostami. Le idee di mezzo intanto ci conducono alla soluzione della tesi, inquanto tra questa e quelle si dà una parziale identità, come vedemmo parlando del ragionamento. Trovata questa identità, lo scopo dell' analisi è raggiunto.

244. Regola quarta. — Un oggetto non può dirsi pienamente analizzato, finché non consti che venne osservato in ogni suo elemento, e che fu risposto a tutte le difficoltà —.

L' analisi dev' essere *completa*; e ciò s' intende relativamente allo scopo che ci proponiamo. Quanto alle difficoltà, queste sono sempre relative a colui che va in cerca del vero. Egli non deve dissimulare a sè stesso le difficoltà, ma deve andar incontro a tutte quelle che gli si affacciano, non lasciandone alcuna insoluita. Molto più poi deve rispondere a quelle che gli venissero opposte da coloro a cui deve dimostrare qualche verità.

245. Regola quinta. — Dare alle cose quell'ordine che è richiesto o dalla dipendenza logica dei concetti, o dal bisogno della chiarezza —.

L' analisi dev' essere non solo completa, ma anche *ordinata*. Tutte le verità, come si è detto più volte, sono concatenate per modo, che le meno generali dipendono dalle più generali. La questione verbigratia della legge naturale non potrebbe sciogliersi pretendendo analizzare in primo luogo l' ultima parte di essa, poi

la terza, indi la seconda, e finalmente la prima; giacchè senza l'idea di legge in generale, come potrebbe sapersi se nell'uomo esiste una legge speciale, qual'è la legge di natura? Io credo anzi che chi ha trovato un ordine tra le idee che entrano in una questione, è già alla metà dell'opera. Se poi trattasi di cose che non dipendono logicamente le une dalle altre, si dovrà cercare un ordine d'altro genere, per esempio l'ordine cronologico o di successione, l'ordine matematico o di quantità, l'ordine analogico o di somiglianza, e via discorrendo.

246. Avvertasi che l'ordine specialmente logico è di somma importanza anche per formare, dopo l'analisi, una buona sintesi, la quale deve rieongiungere le parti dell'oggetto analizzato secondo la loro naturale e necessaria disposizione. L'ordine non è che il rapporto esistente tra le parti o gli elementi di un obbietto, o tra più obbietti fra loro. Esso li collega insieme, compone la pluralità nella totalità, la varietà in armonia, la diversità in gerarchia; esso è la ragione delle cose, il principio che le fonde insieme, la legge che le governa. La sintesi dunque non può riuscire fedele, se l'analisi non è fatta con ordine, e, non contenta di distinguere il numero delle parti, non ne conserva anche l'ordine e la dipendenza. Così non potrebbesi definire esattamente l'uomo, se dopo aver distinte in lui l'intelligenza e la volontà, si facesse scaturir quella da questa, contro l'ordine naturale delle cose.

CAPO SECONDO

Della credenza all'altrui testimonianza e delle sue regole.

247. Molte cose noi veniamo a conoscere non per via di percezione nè di ragionamento, ma per mezzo dell'altrui insegnamento o testimonianza, quali sono tutte quelle che spettano alla certezza *didascalica*; gli oggetti della quale sono di due specie, cioè 1.º dei *punti di dottrina*, 2.º dei *fatti*.

Invero per qual mezzo potremmo noi sapere a cagion d'esempio la parte sovrintelligibile della natura di Dio, se Dio stesso non ce l'avesse rivelata? Quel che dico dei misteri rivelati riguardo a tutti gli uomini indistintamente, deve dirsi di molte verità scientifiche riguardo agli uomini rozzi o a quelli che non possiedono la scienza. Questi non hanno altra via per conoscerle, se non l'insegnamento dei dotti; con la differenza però che le verità misteriose non sono comprensibili, mentre le altre lo sono mediante lo studio.

Quanto ai fatti, pochi sono quelli che è dato a noi di percepire con le nostre facoltà; la maggior parte l'apprendiamo dalla testimonianza altrui. Tali sono tutti quelli che avvengono nei tempi a noi anteriori, o che non avvengono sotto i nostri occhi.

248. Distinti così gli oggetti della certezza didascalica, si domanda, quanto potremo noi prestar fede alla parola altrui? quali regole dovremo seguire per distinguere il vero dal falso, il certo dall'incerto in ciò che riceviamo dall'autorità di un maestro o di un testimonio? Queste regole devono ricavarsi da quella che chiamano *Arte critica*, la quale è—l'arte di stabilire il valore dell'altrui autorità. — Noi toccheremo alcune regole da seguirsi nella credenza dei punti dottrinali, fermandoci più a lungo su quelle che ci conducono a discernere il vero nelle cose di fatto.

ARTICOLO PRIMO

Regole da seguirsi nel credere all'autorità del maestro.

249. L'autorità del maestro altra è *infallibile* o *divina*, altra *fallibile* o *umana*. Quella, quando si dà, produce sempre certezza assoluta; giacchè l'autorità divina è un *segno certo* della verità: l'altra invece non sempre produce certezza, ma molte volte non arriva se non a quella che chiamasi *certezza pratica o normale*, che non è che un alto grado di probabilità.

250. Si dimanda, come si dovrà procedere per giudicare quando una dottrina è rivelata da Dio, e quando viene dagli uomini. Ma per dare una risposta adeguata a questa dimanda non possono bastare poche parole; d'altra parte questa è quistione che spetta alla teologia. Siccome nondimeno ogni scienza prende dalla Logica generale i suoi principj; così in quanto questa materia spetta a noi, diremo esser cosa indubitabile che—quando si possa provare che Dio ha parlato e ha rivelato un punto di dottrina che ci vien dato dai maestri come tale, si ha certezza assoluta del medesimo — (a).

Ma quali sono poi i segni, dietro i quali provare che Dio ha parlato agli uomini? Sono le tradizioni più antiche, e i miracoli principalmente: la divina rivelazione è un miracolo essa pure. Ciò posto, se noi possedessimo delle storie certe di quei miracoli e di

(a) Guardiamoci però dal credere che per avere certezza degli oggetti di fede divina sia indispensabile l'esame della fede stessa e dei motivi estrinseci di credibilità. La maggior parte dei fedeli crede senza questo esame, perchè la sua fede è appoggiata a un sentimento divino; e perciò, credendo, non crede agli uomini, ma a Dio da cui è infuso quel sentimento. L'esame non può se non confermare la fede che già si possiede; e chi istituisse un esame con un *dubbio scettico* o anche *logico*, cesserebbe all'istante d'esser credente. Non si nega però che un certo esame della ragionevolezza della fede si dia in ogni fedele adulto; giacchè è certo che nessuno crede a chicchessia nè qualunque cosa gli venga proposta da credere, ma crede soltanto ciò che gli viene additato come articolo di fede da persone che riconosce come autorevoli.

quelle tradizioni, sarebbe provato che Dio ha parlato agli uomini. E tali sono appunto le divine Scritture. Perciò la prova *prossima* delle divine rivelazioni *dottrinali* si riduce alla prova di un *fatto*, e quindi rientra in quella materia che tratteremo più innanzi. Invece la prova *rimota* ed *ultima* della verità di queste dottrine, la cui rivelazione è un fatto, consiste sempre nella preconosciuta veracità e infallibilità di Dio; giacchè chi si è formato il concetto di Dio, sa che tutto ciò che Dio insegna è essenzialmente vero, pel principio di contraddizione; mentre Dio è essenziale verità e bontà, e non può nè ingannarsi nè ingannare.

251. Vero è che una delle prove che una dottrina venga da Dio è la sua perfetta armonia con tutte le altre verità naturali e l'intrinseca sua bontà. Ma questa è una prova intrinseca apologetica; e in quanto uno ne usa, non si appoggia all'autorità divina per crederla, ma alla ragione per dimostrarla.

252. Noteremo in generale 1.^o che ogni uomo ha diritto d'informarsi, se ciò che i maestri umani e privati gl'insegnano come rivelato, sia veramente quello che è tenuto per tale dalla Chiesa stessa di Dio. 2.^o Che a ciascuno è libero di addottrinarsi nelle cose divine per cercare i motivi di credibilità che favoriscono la rivelazione, ma a nessuno è concesso di esaminare l'essenza stessa dei dommi per spiegarli con la ragione umana, mentre ciò sarebbe un'aperta contraddizione, un rinunciare alla fede.

253. Parliamo ora dell'autorità umana in quanto insegna cose di sua competenza. Ogni autorità procede dall'Ente assoluto e necessario; e in ordine logico procede dalla verità a noi naturalmente conosciuta, la quale sola è fonte e criterio di certezza. Quindi è che l'autorità di un maestro è tanta, quanta è la conoscenza che egli ha della verità; e il valore delle sue sentenze è tanto, quanto è quello delle ragioni a cui esse si appoggiano. Stando le quali cose, non esiste propriamente alcuna *autorità romana* in ordine logico; la verità sola è quella che merita fede; e non esiste alcun uomo privilegiato sopra gli altri, ma tutti hanno il diritto di esaminare, se ciò che insegna un uomo, sia o no conforme a quella verità a cui aspirano tutti, per conoscer la quale tutti hanno le stesse fondamentali facoltà.

254. Nondimeno siccome non tutti hanno nè uguale acume di mente, nè uguale forza d'intendimento, nè circostanze egualmente favorevoli per conoscere la verità; così nasce tra gli uomini una più o men grande differenza di sapere, la quale dà luogo all'autorità dei dotti e dei maestri; autorità che tanto più cresce, quanto cresce in loro la scienza e scarseggia negli apprendenti. In breve, ognuno che sa più di un altro, gode di un grado di autorità sopra di questo; avvertendo però che non basta in lui il sapere, ma dev'essere nell'altro l'opinione ch'egli sappia e voglia dire ciò che sa e come lo sa; altrimenti la sua parola non potrebb'essere rispettata nè creduta.

255. Poste le quali cose, ecco quali sieno coloro nei quali deve riconoscersi qualche grado più o men grande di autorità.

1.^o A parità di condizioni i più vecchi sopra i più giovani, perchè l'età dice maggiore esperienza, maggiori osservazioni; dunque maggior corredo di cognizioni. Dissi a parità di condizioni, perchè gli uomini differiscono tra loro specialmente per le forze e le attitudini dell'ingegno, per la solerzia nello studio, per circostanze più o meno favorevoli al sapere; tutte cose che trattandosi di autorità in punto a scienza e dottrina, tolgono tante volte tutto il peso all'argomento dell'età.

2.^o Ogni uomo di quell'arte o scienza che appreso gode autorità presso tutti coloro che la ignorano più o meno. Non è dato a tutti di saper tutto; quindi chi si applica in particolare a un'arte, ehi a un'altra, ehi a un ramo del sapere, e ehi a un'altro. Anche un uomo fornito di moltissime cognizioni non sdegherà d'interrogare l'artigiano su quelle materie che sono della costui competenza e di stare al suo parere.

3.^o I misteri e dottori riguardo a quelli che ricorrono a loro nei dubbi, onde avere un saggio parere per operare; dico per operare, giacchè in tal caso si deve fare un giudizio *provvisorio*, il più prudente possibile; all'incontro, se ricorressero per il solo *fine speculativo*, allora sarebbero sì tenuti a rispettare l'opinione autorevole, ma non sarebbero tenuti a seguirla, quando non potessero capacitarsi delle ragioni addotte, giacchè la persuasione qui non è libera, ma necessitata. Il che però non vale, quando i maestri sono e per l'età e per la dottrina così superiori ai discepoli, che sarebbe in questi un segno manifesto di orgoglio e di baldanza, qualora non si arrendessero all'autorità de' maestri, ma confidassero di più nelle forze ancor troppo deboli del loro intendimento.

256. Qual è il principio dell'autorità in cose dottrinali? Rare volte esso può servire di un criterio assoluto di certezza, e il più delle volte non giunge che a probabilità. A produrre certezza converrebbe che l'autorità umana in fatto di dottrina fosse un *segno certo* di verità; all'incontro essa non può rimuovere del tutto e sempre il sospetto che la persona insegnante non s'inganni, mentre il fatto stesso dimostra 1.^o che anche gli uomini dotti cangiano talvolta di parere, e rinunciano a inveterate opinioni: 2.^o che talvolta i dotti stessi discordano fra loro su diverse materie; ora, pel principio di contraddizione, non può essere che due pareri contraddittori o contrari siano veri entrambi; dunque l'uno dei due è in errore: 3.^o chi riceve una dottrina per via di autorità non può sempre giudicare con certezza della capacità relativa di chi la insegna.

257. Perchè si possa essere certi che quanto ci s'insegna è la pura verità, conviene che sia tolto ogni sospetto sia di errore, sia di frode nell'insegnante. E però le qualità necessarie a rimuovere

un tal sospetto sono queste due, 1.^o la *scienza*, 2.^o la *veracità* del maestro. La scienza di un maestro può riconoscersi o per fama, o per un giudizio nostro proprio; giacchè noi possiamo sapere che uno è cognito in un' arte o in una dottrina, sia perchè l' opinione comune lo attesta, e sia perchè o ne vediamo noi stessi gli effetti, qual' è per esempio la perizia in un' arte o ne conosciamo la dottrina in molti punti anche a noi conosciuti. La veracità poi si può rilevarla dal carattere stesso della persona; intorno a cui bisogna investigare, se mai potesse essere indotta a dir ciò che dice, non già dall' amore della verità, ma da spirito di partito, da interesse privato, da tendenza alle utopie, da qualche passione, e via discorrendo.

258. Ora, non è molto difficile in moltissimi casi argomentare con certezza della veracità di un uomo, il cui carattere ci sia pienamente conosciuto. Ma riguardo alla scienza, si dimanda in che modo noi possiamo accertarci ch'egli non s'illuda su quel punto precisamente che ci vuol far credere su la sua parola, quantunque d'altra parte sia a bastanza dotto in quella scienza a cui quel punto appartiene. Ciò non potendo stabilirsi con certezza assoluta, rimane che la sua autorità non produca se non un'opinione di certezza normale.

259. La probabilità di una dottrina poi cresce a tanto maggior grado, quanto è maggiore 1.^o la fama del sapere di chi la insegna, 2.^o il numero dei dottori che la insegnano, 3.^o anche il tempo da che la s'insegna. Fingiamo che si sappia, una dottrina essere sempre stata insegnata da tutti i dotti, in tutti i tempi; in tal caso noi avremmo un criterio della massima probabilità. Non ardisco dire un criterio di vera certezza; prima di Newton e di Galileo i dotti non avevano anch'essi sempre supposto che il sole girasse intorno alla terra? Non sempre dunque l'autorità universale e perpetua dei dotti può esser un criterio di certezza; penso nondimeno che lo sia, quando si tratta di materie meramente speculative, perchè questo sarebbe indizio che si tratta di verità necessarie e di prima evidenza.

Così l'autorità del genere umano è di tanto peso in moltissime cose che si deve considerare come un criterio di certezza. È assioma che si abbia a tenere come verità inserita, per così dire, nella mente umana, o dalla divina tradizione proveniente, ciò che da tutti, dappertutto, e in ogni tempo fu tenuto per vero. Ci sono delle credenze che, depurate dalle favole in cui furono avvolte, si trovano costantemente presso tutte le nazioni; quali sono la infezione dell' umana natura per una primitiva caduta, il bisogno del sacrificio ed altre.

Pertanto a calcolare la probabilità dei punti di dottrina, converrà aver presenti tutti i caratteri da noi accennati dell'autorità dei maestri; poi procedere con quelle regole che altrove abbiamo dato per calcolare la probabilità in generale; osservando però che qui non si tratta nè di mera probabilità *logica*, nè di mera pro-

babilità *matematica*, ma che si deve tener conto di entrambe; permodochè, se non c'è che il numero da considerare, allora può procedersi col calcolo matematico; ma se c'è anche il peso diverso, cioè la maggiore o minor fama di dottrina ne' maestri, allora il numero deve cedere al peso delle autorità.

260. Ma nelle scienze l'autorità ha essa il valore di un argomento, o non si deve farne verun conto? Se trattasi di scienze che si appoggiano precipuamente all'autorità, quali sono le teologiche, la parola del maestro è la base precipua della certezza. Ma in questo caso il maestro non è che Dio, e la Chiesa, unica interprete infallibile della parola divina. Se poi si parla o di scienze umane, o vero della parte puramente razionale delle scienze stesse divine, l'autorità dei dottori e dei sapienti non può avere altro valore che quello delle prove a cui appoggiano le loro asserzioni. Nondimeno l'uso delle loro sentenze giova sia a rischiarare le cose che si dicono, sia a convalidare quelle che potessero sembrar nuove o strane, e a mettere ognuno in avvertenza di non rifiutarle senza un grave e coscienzioso esame.

ARTICOLO SECONDO

Regole da seguirsi nel credere all'autorità dei testimoni.

§ 1.^o Dei fatti, come oggetti di fede.

261. Quando un avvenimento non fu da noi stessi percepito, non può esserci reso noto che per mezzo di coloro i quali o lo hanno percepito essi stessi, o ne han ricevuto notizia da quelli che l'han percepito. I fatti dunque che formano l'oggetto della fede, sono quelli che veniamo a conoscere per via di narrazione. Così, che Annibale, capitano cartaginese, sia stato in Italia e abbia guerreggiato per molti anni contro i Romani, è un fatto che noi non avremmo mai saputo, se non ce l'avessero tramandato quei che ne furono testimoni e partecipi del fatto stesso, o ne lasciarono un documento scritto.

262. Avvertasi che qui per fatto non s'intende solamente un'*azione* degli uomini o un avvenimento della natura, ma anche l'*esistenza* di tutte quelle cose che noi veniamo a conoscere per altrui relazioni; giacchè l'esistenza delle cose è anch'essa un fatto. Chi non è stato a Roma, non è men certo che Roma esista, perchè è impossibile che tutto il mondo si accordi nell'ingannarlo sull'esistenza di quella città.

263. I fatti poi altri sono *naturali*, altri *prodigiosi*: altri *contemporanei*, altri *storici*. *Naturali* diconsi i fatti conformi alle leggi ordinarie della natura, prendendo per questa tanto i fenomeni materiali, come l'operare degli uomini: *prodigiosi* o *miracolosi* sono quelli che avvengono contro l'ordine e il corso con-

suetto della natura, e che non si possono attribuire se non a una forza *sovranaturale*. E qui si avverta che noi al presente non facciamo questione veruna intorno ai *miracoli*; in che consista il miracolo, e come si distingua da ogni fatto straordinario e meraviglioso della natura; se un dato avvenimento deve dirsi *sovranaturale* o *naturale*, queste e simili questioni sono tutte straniere al presente assunto. Ciò che fa per noi si è, che un fatto trasmesso a noi tale quale avvenne, è oggetto di fede; accertati poi che il fatto ci fu trasmesso fedelmente, non si può metterlo in dubbio per cagione della sua natura prodigiosa.

Chiamansi *contemporanei* quei fatti che avvengono nell'età stessa in cui vive chi li narra e chi li apprende; *storici* poi quelli che avvengono in un'età passata. E questi pure si possono distinguere in fatti *recenti*, se compironsi in un'età più o meno vicina alla nostra; *antichi*, se appartengono a tempi dai nostri assai rimoti.

§ 2.º Delle varie specie di testimoni.

264. Unico testimonio di un fatto in senso stretto è colui che l'ha percepito co'sensi suoi propri. Chi all'incontro narra un fatto non percepito da lui, ma da altri, non è testimonio del fatto, ma della testimonianza resa da chi l'ha percepito, o da chi ha ricevuta quella testimonianza stessa da altri, che anch'essi l'hanno ricevuta da un primo e vero testimonio.

265. Una notizia può esser tramandata da persona in persona per una serie indefinitamente lunga. Supposto che il primo testimonio sia degno di fede, e che la prima persona a cui egli testimifica un fatto lo riceva nella sua verità, questa persona può servire di buon testimonio a un'altra; questa pure a una terza, e così di seguito. Per questa maniera, non solamente colui che ha percepito il fatto, ma anche coloro che ne han ricevuta una veridica testimonianza, diventano testimoni di quel fatto. Il primo si chiama *testimonio immediato*; tutti gli altri si chiamano *testimoni mediati*.

266. Se bene il testimonio immediato attragga più facilmente e con maggior forza il nostro assenso, non può negarsi il carattere di veri testimoni neppure ai testimoni mediati, purchè presentino quelle condizioni, di cui si parlerà in appresso.

267. Un fatto poi può esserci attestato o dalla parola stessa delle persone, o da segni che ne fanno le veci. Indi un'altra distinzione tra le *testimonianze personali* e i *documenti*.

§ 3.º Della certezza che proviene dai testimoni.

268. Abbiain detto che l'autorità umana, nelle cose sì dottrinali che di fatto, è di sua natura fallibile. Perciò quando uno

o parecchi attestano un fatto in proprio nome, vale a dire come percepito da loro, non come ricevuto dalla rivelazione divina, ancorchè non esista veruna ragione positiva per dubitarne, essi possono produrci, bensì una *certezza normale*, ma non mai una *certezza assoluta*. La certezza assoluta non si genera se non per una *necessità dialettica*, ripugnando assolutamente che la cosa possa essere diversamente da quello che è e che si pensa. La certezza normale all'incontro non esclude di sua natura la possibilità del contrario.

269. Ciò tuttavia non fa che il nostro assenso non sia prudente, o che sia ragionevole il negar l'assenso ad un tal testimonio per il solo motivo della sua fallibilità. Chè la certezza normale in primo luogo è la sola che possa ottenersi in ordine ai fatti attestati dagli uomini; poi essa basta alla pratica, perchè nel regolare le nostre azioni non possiamo sempre condurci con le norme dell'assoluta verità, ma spesso ci è forza seguire la ragionevolezza e i principj della prudenza. Dato un motivo ragionevole e sufficiente, noi dobbiamo aggiungergli il nostro assenso; e ciò è voluto così dall'esigenza logica, come dalla legge morale. Perciò in pratica tanto vale la certezza assoluta, quanto la certezza normale.

270. Ma se nelle testimonianze umane c'è sempre la possibilità dialettica del falso; nelle testimonianze divine la certezza è apodittica a assoluta, perchè il valore di esse proviene dall'infallibilità, dalla veracità, dalla potenza di Dio. Noi non abbiamo percepiti quei fatti, sui quali si appoggia, per esempio, il cristianesimo. Sappiamo tuttavia che Dio come infallibile, verace, onnipotente, ha saputo, ha voluto, ha potuto comunicare una assoluta certezza di quei fatti e di quelle rivelazioni che immediatamente comunicò ad alcuni uomini, proteggendoli da ogni errore, e rendendoli in pari tempo capaci di trasmettere ad altri la stessa certezza assoluta di cui essi erano in possesso. Il mezzo col quale Iddio ottiene questo effetto riguardo ai fatti e ai dommi rivelati è lo stesso *lume della fede*, il quale guida la Chiesa insegnante da lui fondata, o tutti coloro che alla Chiesa aderiscono con l'assenso della fede.

§ 4.º Regole per giudicare dei testimoni immediati.

271. Acciò i testimoni immediati sieno tali che si possa agguirer fede alla loro deposizione, si richiedono alcuni caratteri tanto dalla parte dei fatti che narrano, quando da quella dei testimoni stessi.

272. I fatti devono essere non solo *possibili*, ma anche *verosimili*, cioè conformi all'operare ordinario della natura. Questa però è una regola affatto generale, che non può applicarsi ai fatti prodigiosi, a giudicar dei quali, come vedremo, si ricercano altre regole.

273. I testimoni poi devon essere degni di fede. Saranno degni di fede, se avranno 1.º le *facoltà* necessarie per conoscere i fatti, 2.º la *scienza* sufficiente per giudicarne rettamente e non essere ingannati, 3.º la *veracità* conosciuta, e che rimuove ogni dubbio che vogliano mentire, 4.º altre circostanze che riguardano il *modo della narrazione*. Quanto alla prima dote, un testimohio immediato attestandoci un fatto da lui percepito, non può esser degno di fede se non abbia sani e intieri i sensi necessari alla percezione. Uno di vista corta non sarà buon testimonio di un oggetto minuto; chi è duro di udito, non lo sarà delle cose da lui udite. Quanto alla scienza, chi non è versato in un' arte, non può far fede d'un fatto che a quell'arte appartiene. Quanto alla veracità, se un testimonio mancasse di moralità, o si potesse provare che ha un grande interesse a mentire, la sua deposizione o non avrebbe verun peso, o ne avrebbe ben poco, supposto anche che non sia spinto in quel caso alla menzogna. Il modo finalmente della narrazione può mancare dei requisiti necessari a dare la certezza; per esempio, se il fatto venisse narrato in una maniera ambigua, o ci fosse discordanza tra più testimoni nel narrare un identico fatto, o il medesimo fosse taciuto da altri che pur dovevano saperlo, e sapendolo, dovevano aver interesse a narrarlo.

§ 5.º *Regole per giudicare dei testimoni mediati e tradizionali.*

274. Quando un avvenimento ci vien riferito non già da coloro che lo percepirono, ma da altri che lo ricevertero dai testimoni immediati, allora ha luogo ciò che si chiama *tradizione*, la quale è di tre specie, *orale*, *monumentale*, *storica*, secondochè l'avvenimento ci vien trasmesso a viva voce, o da monumenti, o dalla storia.

275. La *tradizione orale*, che anche vien chiamata semplicemente *tradizione*, è la narrazione di un avvenimento fatta a viva voce da una serie di testimoni cominciante dall'origine stessa dell'avvenimento e derivata fino a noi senza interruzione. L'avvenimento può essersi consumato in un tempo più o men lontano; ma se i testimoni immediati e diretti l'han fedelmente trasmesso ad altri che divennero testimoni mediati, e questi ad altri fino a noi, la tradizione non è interrotta, e può trasmettersi fedelmente di età in età per mezzo di tante linee o anelli tradizionali. La prima linea è di testimoni immediati, la seconda è dei loro contemporanei, la terza è di coloro che vissero coi contemporanei dei testimoni immediati, e così via, computando una linea ogni età che d'ordinario si fa giungere a cinquant'anni.

276. Ora, quali regole dovrem seguire per giudicare del merito di una tradizione orale? Qui le doti della scienza e della veracità non sono sì facili a scoprirsi in testimoni che sono più o

men lontani dall'avvenimento; l'esperienza insegna che quanto più una testimonianza si distacca dalla prima fonte e passa di bocca in bocca, tanto è più soggetta a venir alterata. Bisogna dunque partire da un'altra regola per poter sincerarsi se sia veridica e incorrotta. Primieramente acciò un testimonio mediato possa far fede, deve aver potuto e voluto ricevere nè più nè meno che la semplice verità, e narrarla appunto quale l'ha ricevuta, senza nè alterarla nè falsificarla, sicchè egli non sia che il fedele interprete di colui che gliene fu il canale diretto e immediato. In questo caso egli meriterebbe la nostra credenza nè più nè meno che se si trattasse del primo e immediato testimonio della cosa. Lo stesso varrebbe di qualsiasi testimonio che venisse dopo lui, e che avesse le stesse condizioni di capacità e veracità. Ciò però si rende tanto più difficile, quanto più i testimoni si allontanano dal fonte primitivo, e molto più se tra i testimoni non si desse un perfetto accordo.

277. Ma quando la tradizione orale sia di un fatto *pubblico e importante*, sia *ampia*, sia *chiara* e *costante*, allora si deve tener come vera e certa; giacchè se il fatto tramandatoci è di grave importanza; se d'altra parte è narrato da un numero grande di testimoni tra loro divergenti per indole, per interessi, per lingua e altre circostanze; se finalmente la tradizione di esso rimonta senza interruzione fino alle testimonianze immediate; come mai in questa tradizione poteva insinuarsi l'errore o la frode? Forse i primi testimoni non han potuto o voluto osservar bene il fatto? Non può supporci, perchè si tratta di un fatto solenne e importante che chiama l'attenzione universale di un fatto semplice che può essere facilmente osservato. Forse poterono travisarlo nell'atto di trasmetterlo ai testimoni mediati? No, perchè converrebbe supporre o un'ignoranza crassa in una moltitudine d'uomini d'ogni ceto, d'ogni classe; o un accordo universale nel narrare il falso, cosa non men ripugnante della prima. Forse l'errore o la frode poté introdursi nelle linee successive della tradizione? Nè meno, perchè una linea non sol si combaccia, ma si accavalla all'altra; e quindi se alcuno dei nuovi testimoni tentasse d'alterare il fatto o per errore lo alterasse, i precedenti che ancor sopravvivono nol comporterebbero, non potendo essere indifferenti in una materia grave e importante. Si trasmetterebbe dunque fino a noi nella sua integrità.

278. Non sarebbe così qualora si trattasse di un fatto, che da prima fu noto a pochi, e la cui fama insensibilmente si fosse diffusa nel basso popolo. In tale ipotesi l'errore e anche la frode si sarebbe potuta insinuare, e noi non troveremmo nel numero dei credenti molti uomini assennati. Potrebbe tuttavia un fatto avere pochi testimoni immediati, o anche un solo, e tuttavia esserci tramandato nella sua purezza; del che non sarebbe a dubitare 1.^o quando constasse e la capacità e la veracità, senza eccezione, di

quell'unico o di que' pochi testimoni; 2.º quando avesse narrato il fatto a un numero di uomini sufficiente a rappresentare tutte le indoli e tutti gl'interessi, e che fosse poi giunto fino a noi per linee tradizionali non interrotte; 3.º molto più poi crescerebbero le ragioni della credibilità di quell'unico testimonio e di que' pochi, se, come si è detto, narrassero un fatto contrario ai loro interessi, e lo confermassero anche col sacrificio della vita.

Queste regole però della tradizione orale non si possono sempre riscontrare nel fatto. Talvolta anche gli avvenimenti importanti, anzi appunto perchè importanti, passando di testimonio in testimonio vengono alterati, se non nell'essenza, almeno ne' loro accidenti; e queste alterazioni possono essere così gravi da non lasciar vedere il fatto nella sua schietta verità e natura. Per lo più chi narra un fatto importante ha una tendenza a presentarlo più grande del vero, a mettergli intorno le frange della propria fantasia, all'intento di destare più vivo interesse. Questo pericolo poi cresce tanto più, quanto il fatto si rende più antico; lo spirito di parte che talora domina un popolo intero, l'improprietà e l'inesattezza del linguaggio usato dai più, la smania di chiamare a sè l'altrui attenzione e curiosità narrando cose grandi, infine la fragilità propria della natura umana, tutte queste cose concorrono spesso ad alterare le circostanze dei fatti e a travisarne la stessa natura.

279. Sotto il nome di *monumento* vengono le statue, i bassirilievi, le pitture, i templi, i palagi, gli archi trionfali, le colonne, i sepolcri, le piramidi, i ponti, i canali e cose somiglianti; così pure le medaglie, i diplomi, i papiri, le iscrizioni.

280. Acciocchè un monumento produca certezza, deve essere 1.º autentico, 2.º interpretato con sana critica. Queste condizioni non è facile che concorrano; e perciò, mentre il monumento ha il vantaggio sopra la tradizione orale di non poter essere alterato, dall'altra parte è meno espressivo, meno intelligibile della viva voce, e può essere interpretato malamente. Se però i monumenti che attestano un fatto, sono in gran numero, autentici e pubblici; se concordano tanto fra loro, che con la storia e con la tradizione; se sono di facile ed evidente interpretazione; allora vestono un carattere d'importanza e, posti insieme agli altri fonti tradizionali, ricevono e danno mutuamente appoggio alla verità. Anzi alcuna volta i monumenti la vincono sopra la stessa storia scritta, ed è quando esprimono le idee e i fatti; giacchè allora sono più popolari, più intelligibili, non richiedendosi per intenderli quello che è necessario per capire il senso di una scrittura.

281. La *storia*, prendendo questa parola nel significato che comunemente le si attribuisce, è la tradizione degli avvenimenti fatta per via di scrittura o di stampa.

282. Essa divideasi in *universale* e *particolare*. Quella abbraccia la narrazione più o meno succinta di tutti gli avvenimenti del

mondo. Dico *più o meno succinta*, perchè 1.º nessuna storia può registrare tutti e ciascuno degli avvenimenti di un popolo, grandi e piccoli, e tutte e ciascheduna delle circostanze che li accompagnarono; 2.º perchè lo scopo della storia universale è quello di mostrare l'andamento dell'umanità, e non le più particolari e minute sue modificazioni; il che riescirebbe eziandio d'immensa fatica, senza il vantaggio della chiarezza. La storia particolare racconta i fatti e gli avvenimenti di un popolo o di una nazione particolare, e perfino di una sola persona, di una sola famiglia, o di un celo solo di persone; però dev'essere più dettagliata dell'altra.

Si l'una che l'altra può prendere a raccontare fatti di una natura tutta speciale; e quindi secondo la diversità degli oggetti che tratta, può essere *ecclesiastica, politica, militare, letteraria*, e via discorrendo.

283. Affinchè uno storia si possa riconoscere come degna di fede, fa d'uopo vedere se tanto lo storico che il suo libro presentino, e in qual grado, i caratteri di credibilità.

284. Perchè uno storico sia degno di fede, deve avere quelle stesse condizioni che abbiamo veduto necessarie alle altre specie di testimoni; deve cioè esser fornito di *scienza* e di *veracità*. Se queste si conoscono già immediatamente o mediamente, perchè lo storico vive ancora, non occorre far altre indagini se non sopra i fatti che narra, consultando anche o gli altri storici contemporanei, o i testimoni diretti o indiretti dei fatti. Se poi si tratta di un autore che visse in un'età più o meno lontana, allora non possiamo cavar le notizie delle sue qualità se non dalla storia stessa.

1.º Pertanto bisogna osservare, se lo storico mostri nella sua narrazione quel criterio, quella perspicacia che si richiede per ben comprendere i fatti e ben descriverli, e se si trovò in circostanze opportune per questo fine. Uno scrittore dotto, diligente, sagace non si lascia ingannare dai rumori, non crede a ogni voce, non si lascia imporre, non confonde le cose; mentre un altro che in poco o nessun grado possieda queste condizioni, è proclive alla credulità, non sa coprire le frodi, non sa distinguere le cose, non sa notare le circostanze, lascia il principale e si ferma all'accessorio; merita perciò pochissima fede. 2.º Bisogna cercar di sapere se egli sia sincero e veridico: se cioè le sue narrazioni presentino nello stesso contesto delle menzogne; se a scrivere fu guidato da spirito di parte, da particolari interessi, da qualche passione. È difficile che uno storico non lasci trapelare dalla sua narrazione le intenzioni dell'animo.

285. Quando alla storia, devesi cercare se sia *molteplice*, concorde, contemporanea agli avvenimenti che narra, consentanea alla tradizione e ai monumenti.

1.º Una storia si dice *molteplice*, se gli scrittori che la narrano sono in numero più o men grande. Allorchè un fatto pubblico e

importante è confermato da molti scrittori d'indole diversa, i quali ce lo danno come avvenuto sotto i loro occhi o mentre essi vivevano, si ha un più che sufficiente criterio della sua certezza. Anzi non è nè pur necessario che gli storici sieno tanti di numero e di condizioni sì diverse da riferire l'indole degli umani costumi; purchè consti che quella storia fu pubblicata quando sussistevano ancora i testimoni diretti del fatto o i loro contemporanei, senz'chè nessuno abbia reclamato. Le menzogne in materie gravi non si lasciano perpetuare con la storia. Quindi anche una storia sola, purchè consti aver avuto il suffragio pubblico, è degna egualmente di fede.

2.^o Si dice *concorde*, se non contiene delle aperte contradizioni e non è contraddetta da qualche altro autore, almeno quanto alla sostanza dei fatti. Dico delle *aperte contradizioni*, perchè non devono aversi per tali le semplici *varietà* nel modo di narrare o nelle circostanze che uno può notare e l'altro tacere; qualche volta ancora sembrerà che ci sia contradizione, quando invece saranno due fatti distinti, analoghi in qualche punto, ma distinti in altri, avvenuti pressapoco in un tempo e luogo medesimo. E qui si avverta che il silenzio d'uno storico in generale non è un argomento in contrario, ma in favore; perchè uno storico può tacere quel che crede meno importante, quel che vede già narrato a bastanza da altri, quel che forse dimentica, quel che finalmente non può per avventura narrare per circostanze politiche; laddove, se lo credesse falso, ben dovrebbe e potrebbe smentirlo. Il silenzio però è argomento per dubitarne, quando si dà in quello storico appunto che più d'ogni altro doveva conoscere quel fatto e che, se fosse avvenuto, doveva aver interesse a narrarlo e poteva narrarlo.

3.^o Si dice *contemporanea ai fatti*, se fu scritta in quell'età stessa in cui avvennero. Questa circostanza vale pei primi fonti storici; che se uno scrittore moderno scrive una storia antica, deve citare quei documenti da cui egli l'ha tratta; chè il peso della sua autorità è nè più nè meno quello stesso dei documenti.

4.^o Finalmunte una storia si dice *consentanea alla tradizione e ai monumenti*, quando i fatti che narra non sono contraddetti da questi fonti storici; giacchè se lo fossero, converrebbe istituire un esame per rilevare, se questi fonti sieno sicuri, nel quale caso la storia non sarebbe a dirsi veridica; se poi questi mancano e di chiarezza e di solidità, la storia non scemerebbe di peso.

286. A guarentirci però da ogni errore in fatto di storia è necessario 1.^o che si provi ch'ella è *autentica* e *genuina*, 2.^o che s'interpreti rettamente il senso inteso da chi la scrisse. Ora, quali regole dobbiamo aver presenti per raggiungere questo doppio scopo?

287. Cominciando dal primo, *autentico* è un libro quando sia veramente scritto da quell'autore a cui si attribuisce; *genuino* quando sia incorrotto, cioè in nessuna parte alterato nè mutilato.

288. La necessità di provare l'autenticità di un libro storico si rileva da quella di giudicare se un testimonio sia capace e sincero; e di qui sorge altresì il bisogno di provarne la genuinità, onde assicurarci se quanto contiene appartenga o no all'autore di cui porta il nome, e però sia degno o no di fede.

289. Ciò posto, 1.^o si deve ritenere per autentico quel libro il quale si nella materia che nella forma presenta tutti i caratteri del secolo nel qual si dice scritto, e il cui contenuto è conforme al modo di pensare di sentire di scrivere dell'autore a cui viene attribuito. In caso contrario si deve considerare come *suppositizio* e *apocrifo*. È chiaro che per formare questo giudizio è indispensabile avere d'altra parte, cioè o per mezzo d'altri autori o dei monumenti o della tradizione, le notizie relative; giacchè come mai si potrebbe sapere a cagion d'esempio, se le opere attribuite a Tito Livio sieno autentiche, se non si avessero copiose notizie che ci assicurano e della esistenza di quello storico e delle sue opere? Ma fingasi che per caso si scoprisse ai nostri tempi una storia che portasse tutti i caratteri dell'età di Tacito e lo stile e l'indole di questo scrittore, si potrebbe ascrivere a Tito Livio?

2.^o Devesi ritenere per autentico quel libro, che come tale vien considerato dagli scrittori contemporanei o dai loro immediati successori, specialmente se l'autore di cui porta il nome ne faccia menzione in altre opere conosciute come sue. Ciò non abbisogna di essere dimostrato, ripugnando che i contemporanei vogliano tollerare in silenzio che uno scrittore attribuisca a sè una storia di altro autore. Per lo contrario sarebbe da giudicare suppositizio, se negli antichi codici o dagli antichi scrittori si attribuisse ad altro autore.

290. Per giudicare poi se un libro è genuino, il mezzo più sicuro e più chiaro si è quello di confrontarlo coi diversi codici che si hanno del medesimo, o stampati o scritti a penna. Se un codice di data posteriore alla morte stessa dello storico, confrontato con altri di data più antica, presenta delle mutilazioni o delle aggiunte o finalmente delle alterazioni di senso o di parole, non si sbaglia a tenerlo per *corrotto* e *interpolato*. Molto più se vi si leggessero opinioni e sentenze contrarie a quelle che l'autore sostiene costantemente in altre opere; o se vi fosse discorso di persone, di opinioni, di scoperte più recenti dell'età in cui il libro sarebbe scritto; o presentasse delle ineguaglianze tali di stile e di sentimenti che non potessero conciliarsi in un medesimo autore.

291. Le regole fin qui descritte non bastano a servirci di guida nell'indagine della verità storica; si richiede eziandio che si comprenda bene il senso dello scrittore. Al che serve l'Ermeneutica, che è—l'arte di ben interpretare il senso di uno scritto—

292. A possedere quest'arte prima di tutto vogliansi nell'ermeneutico i seguenti requisiti. 1.^o Deve avere una piena cognizione

della lingua, in cui il libro è scritto. 2.^o Deve procacciarsi il testo più corrotto che si possa, dello scritto che vuol interpretare. 3.^o Deve procacciarsi le notizie più estese possibili dello scrittore, cercando l'età in cui visse, la patria, la religione, i costumi, le condizioni politiche o sociali. 4.^o Deve sapere e tenersi presente il fine, pel quale l'autore ha scritto.

293. Munito di questi requisiti preliminari, passerà a interpretare lo scritto dietro le seguenti regole.

1.^o Le parole e le frasi dello scrittore, finchè una qualche ragione particolare non suggerisca altrimenti, devono prendersi nel senso proprio e naturale. Il qual senso è quello che è conforme all'uso comune di parlare. Quest'uso poi si raccoglie dall'esempio degli altri autori che scrissero in quella stessa età nella lingua patria, come pure dai grammatici e dagli interpreti.

2.^o Il senso delle proposizioni particolari vuol si desumere, non dalle sole parole che compongono quelle proposizioni, ma da tutto intero il contesto e da tutta intera la dottrina o la narrazione dell'autore. Egli è da sofista e da litigioso e inetto il pescare qua e colà in un libro più proposizioni, e su quelle fondare una critica, e farle segno alla pubblica riprovazione; giacchè molte proposizioni ricevono luce e senso determinato da quelle che hanno a fianco; staccate dalle altre ne presentano uno che, preso senza riserva, può suonare tutt'altro e fin l'opposto. Quindi allorchè occorrono di siffatti luoghi che possono ricevere diverse interpretazioni, si devono confrontare con altri, dove si parla della stessa materia; gli uni danno luce agli altri.

4.^o Se s'incontrino dei passi dubbj e oscuri, si devono rischiare con altri più chiari ed evidenti dello stesso autore, e talora anche di qualche altro.

4.^o Ove qualche vocabolo presenti un senso molteplice, si deve assegnargli quello che più confà all'indole, alla natura, al fine dello scritto, e che più si concilia con la maniera di pensare dello scrittore.

5.^o Se già altri interpreti hanno tentato di spiegare qualche luogo oscuro, si devono tra questi preferir quelli che furono discepoli o amici o coetanei dello scrittore, e che sono più attendibili degli altri, perchè si suppone che abbian potuto entrar meglio nelle sue idee.

6.^o Finalmente le parole e le frasi dello scrittore devono, fin dove si può, interpretare in buon senso; si deve cioè propendere a credere 1.^o che conosca abbastanza la materia che tratta; 2.^o che non sia indotto a scrivere da perversa intenzione. L'interprete deve accostarsi a giudicare di un libro senza veruna prevenzione contro l'autore o le dottrine e i fatti da lui descritti.

294. Conchiuderemo con l'avvertire che nell'indagine della verità tradizionale, sia orale o monumentale o storica, bisogna tener presente non solo la teoria della certezza, ma anche il calcolo

della probabilità. Perchè una testimonianza non gode di tutte le condizioni necessarie alla certezza, non si deve per questo rifiutare senz'altro, quasi fosse di nessun peso e non meritasse alcuna credenza. Se le ragioni della sua credibilità sono tali che bastino a togliere ogni sospetto di frode o di errore, sarebbe uno stupido scetticismo il negarle fede; se quelle ragioni non sono ineluttabili, ma pur vincono in peso le loro contrarie, la testimonianza è da riputarsi più o meno probabile; se le stanno in bilico, deve aver-si per dubbia; ma falsa non deve mai estimarsi fino a quando non sia dimostrato ch'essa non ha in suo favore nessuna ragione, e ce ne sono invece che la dimostrano o impossibile e assurda, o fittizia e bugiarda. Gli spiriti deboli credono niente; le persone rozze e idiote credono tutto; i prudenti e i veri amatori della verità sono lenti nel prestar fede, non codardi in negarla, e mentre si arrendono alle ragioni ineluttabili, sanno tener conto anche del probabile, dove il certo vien meno.

§ 6.º

295. Ma che diremo, se il fatto, che i testimoni o i documenti attestano, fosse straordinario?

Il fatto può essere straordinario senza essere superiore alla forza della natura, come se, per esempio, in Lombardia tuonasse in gennaio o nevicasse in luglio, o vero un fatto coincidesse con un altro, fuori d'ogni aspettazione. Se poi la straordinarietà del fatto è tale che superi le forze della natura, per esempio, se al comando di un uomo si calmasse istantaneamente una tempesta, l'acqua si cangiasse in vino, un morto tornasse in vita, quel fatto si chiama *miracolo*.

296. Considerato come un evento, sia esso un miracolo o un fatto naturale, acciò possa meritare la nostra fede si ricerca senza dubbio un esame più rigoroso e prudente delle testimonianze personali e dei documenti che lo attestano. L'ignoranza delle leggi della natura può far riguardare come miracoloso ciò che non è se non un evento straordinario ma naturale. La mobile fantasia nelle persone idiote può anche far travedere, esagerare, travisare. Le passioni, e fin anche l'amor del bene, congiunto a un carattere di troppa credulità, sono cause che rendono gli uomini corrivi a credere miracoloso ciò che non lo è. È dunque indispensabile che il fatto straordinario sia giudicato con straordinaria diligenza e cautela. Ma se invece delle circostanze sfavorevoli sopra accennate ci fossero le circostanze opposte, sarebbe un'esagerata prudenza quella che negasse fede a un fatto o straordinario o anche miracoloso. Per non cader vittima dell'inganno, si finirebbe col farsi schiavo di un timor cieco e col credere accorgimento quello che non sarebbe se non debolezza di spirito.

Quanto a noi inoltre si deve distinguere un miracolo narrato

da persone che non hanno se non un' autorità umana, da tutti quei miracoli che ci vengon o proposti a credere dall' autorità divina per mezzo della Chiesa. Dove possiamo aggiungere, che nei fatti miracolosi definiti dalla Chiesa come oggetti di fede, oltre l' argomento apodittico e assoluto della divina autorità, abbiamo anche un' autorità umana di un peso tale che maggiore non si potrebbe avere in veruna storia d' altro genere, mentre non ci sono fatti che abbiano avuto il vantaggio d' essere esaminati nè con più di rigore nè da maggior numero di critici, nè da più sapienti o più sinceri investigatori del vero, quanto i Vangeli e le storie ecclesiastiche approvate dalla Chiesa.

CAPO TERZO

Della ricerca di nuove verità.

297. Fin qui abbiamo ammaestrata la ragione ad analizzare la verità che già possiede e a fare una giusta stima di quella che si appoggia all' autorità de' maestri e dei testimoni. Ci resta al presente di guidarla nell' indagine di nuove verità; parte importantissima del metodo, mentre è questa che ci serve di scala per sollevarci alle più alte cime delle scienze speculative, e che ci dà in mano la chiave per entrare nei più interni e occulti penetrali della natura.

298. La Logica non può occuparsi che delle regole più generali e più necessarie a guidar la ragione nel lungo e difficile cammino che mena alla scoperta di nuove verità. Queste posson essere di un ordine diverso, cioè o logiche, o metafisiche, o fisiche; però diverso metodo, diversi strumenti si richiedono per la ricerca delle une e delle altre. Diremo prima di tutto alcuna cosa sulle varie specie di verità che la ragione può investigare; poscia della via che a tale intento deve tenere.

ARTICOLO PRIMO

Delle diverse specie di verità alla cui scoperta si può volgere l' umana ragione.

299. Non si può conoscere una cosa nuova, se non aiutandosi con ciò che nello stesso ordine di cose già si conosce. La mente umana non acquista la scienza se non per gradi successivi e con lento passo; qual' è la perfezione e l' esercizio delle facoltà razionali in un dato genere di obbietti, tal' è del pari la capacità alla scienza. Nessuno diventa dotto d' improvviso, benchè alcuni abbiano una predisposizione a raggiunger più presto la più alta cima. Così vediamo talvolta uomini illetterati, forniti dalla natura di un genio particolare per le arti meccaniche, creare tali invenzioni da

generare lo stupore nei dotti stessi; ma in generale si osserva che qual'è la sfera delle cognizioni che si hanno e della capacità di osservare portata dalla natura, tal'è eziandio la capacità alle invenzioni e alle scoperte. Molti attribuiscono alcune delle più grandi scoperte al caso; i quali se intendono dire, che alcuni già provvisti nella scienza, privilegiati dalla natura di un ingegno non ordinario, sempre attenti su ciò che la natura offre all'osservatore, e già quasi sull'avviso di sorprenderla in qualche suo mistero, approfittarono di un fenomeno non già da loro provocato con gli esperimenti, ma fortuitamente caduto sotto i loro sensi, ognuno vede che qui il caso non è che una causa occasionale, ma la scoperta dipende tutta quanta dalla penetrazione di chi seppe risalire dal fenomeno alla sua causa, dal particolare all'universale, da un fatto a una legge della natura; cosa che non può farsi se non da chi conosce già prima molte verità che a scoprir quella causa o quella legge spianano, per così dire, il cammino.

300. Ciò posto, diciamo che ogni nuovo aspetto di una verità già conosciuta, ogni deduzione che si ricava da un principio, ogni nuova qualità che si osserva in un ente, ogni nuova relazione che si manifesta tra più enti, ogni nuova legge che si verifica nella natura, è una scoperta di una nuova verità.

301. Siccome l'essere abbraccia in sé le tre forme dell'idealità, realtà, moralità, così si possono scoprire delle verità nell'ordine e logico e fisico e morale.

302. Nell'ordine logico le verità che ci si svelano, son quelle conseguenze più lontane che derivano dai principi supremi della ragione e che versano nei rapporti delle idee fra loro. Tali sono per un esempio le verità della matematica pura.

303. Per ordine fisico intendiamo tutto quanto il mondo delle realtà e sussistenze, sieno materiali o animali o spirituali, cioè Dio, gli spiriti, l'anima dell'uomo e dette bestie, i corpi.

304. Nell'ordine morale finalmente comprendiamo tutto ciò che riguarda le verità morali propriamente dette, non che tutte quelle che versano intorno alla perfezione dell'uomo, cioè le scienze del diritto, dell'economia, della politica e somiglianti, tutte scienze distinte bensì dalla morale, ma a lei subordinate.

305. Convien distinguere altresì più specie di nuove verità nell'ordine fisico, specialmente materiale; giacchè l'esito dell'investigazione può condurci 1.º a scoprire qualche cosa che già esiste in natura o di cui esistono le condizioni; 2.º a creare qualche combinazione di forze e di cause materiali, che la natura non offre, approfittando della cognizione che già si possiede delle leggi della natura. La prima specie si chiama *scoperta*, e la seconda *invenzione*. Colombo (a) scoprì l'Ameri-

(a) Cristoforo Colombo chiamato dagli Spagnuoli *Cristobal Colon* scopritore del nuovo mondo, il più grande ed animoso dei moderni navigatori.

ca, Volta (a) inventò, non scoprì, la sua pila. Tutte le produzioni delle arti meccaniche e liberali sono invenzioni; s' inventa una macchina, egualmente che un bel poema, un bel pezzo di musica, un bel quadro esprimente un' azione. Invece si scoprono certe verità dell'ordine logico, psicologico, morale; si scoprono le relazioni degli enti fra loro, le leggi universali della natura, tutte insomma quelle cose che hanno un' esistenza e un modo indipendente dall' opera nostra.

306. Le scoperte ci guidano alle invenzioni, e le invenzioni ci aiutano a nuove scoperte. Dopo aver trovato un gran numero di cognizioni, le confrontiamo fra loro, le ordiniamo, separiamo le differenti e riuniamo le somiglianti. Per questa via fondiamo le *classificazioni* e i *sistemi*; quelle e questi presuppongono la scoperta delle cognizioni di molti enti e delle loro relazioni, ma in sé si possono ritenere come invenzioni, perchè è la mente che forma le classi e che fonda i sistemi. Tutte le scienze, per esser tali, devono ridurre le cognizioni a sistema, distribuendole in quell' ordine che ne faccia vedere la mutua dipendenza e concatenazione.

307. Ultime tra le produzioni del pensiero umano vengono le *ipotesi*, le quali sono le spiegazioni non certe nè evidenti, ma nè manco assurde nè improbabili, delle cognizioni di cui non conosciamo l' intima ragione.

ARTICOLO SECONDO

Dell' arte di osservare.

308. Nessuna verità si può scoprire, se non si acuisca la riflessione sopra ciò che già si conosce in qualsiasi ordine. Nel mondo delle idee si scoprono nuove verità riflettendo sui principi puri del ragionare; nell' ordine delle sussistenze si giunge a trovarne le relazioni o le cause e le leggi, meditando su la loro natura e

ri, e l' esempio di quanto possa la diffidenza e la invidia degli uomini e la sconoscenza dei grandi. Nacque a Genova nell' an. 1435, nè vi rimane alcun altro dubbio sul luogo della nascita di Colombo, dietro le accurate dimostrazioni di Rosselly de Lorgues, e morì in Ispagna nel 1506. Egli nel 1492 scoprì il nuovo continente che con manifesta ingiustizia fu chiamato *America* dal nome di Americo Vespucci, dove ragion voleva si dicesse *Colombia*. (G. N.)

(a) Alessandro Volta celeberrimo fisico nato a Como nel 1745 e morto a Pavia nel 1826 fu per molte utilissime scoperte in materia di elettricismo ammirato non solo dall' Italia, ma ancora dall' Inghilterra, dalla Francia e dall' Austria. Napoleone lo colmò di onoranze e di pensioni, lo creò senatore, e gli diede il titolo di Conte. Ma il titolo veramente grande del Volta ad una gloria non peritura, si è l' invenzione della *pila elettrica* alla quale i dotti hanno posto il nome di *pila Voltaica*. (G. N.)

sul loro operare. Dunque la ricerca di nuove verità si opera, come dicemmo, con l'*osservazione* su le cose già note.

309. L'*osservazione* non è una funzione particolare; essa è il complesso di tutte le diverse operazioni della facoltà di riflettere, e perciò essa, non meno dell'*analisi* che è una sua parte, inchiude l'*astrazione*, il confronto, la generalizzazione, e termina nel ragionamento.

310. Osservare non è un semplice analizzare, cioè scomporre un tutto nelle singole sue parti, ma bensì un analizzare per scoprire qualche nuova cognizione: la semplice analisi sviluppa le cognizioni già esistenti e le rischiarà; l'*osservazione* di cui parliamo, accresce la sfera delle cognizioni. Ed ecco in quante maniere si aumenta il sapere. 1.^o Cercando di completare o integrare l'incompleto (deduzione, integrazione); 2.^o indagando i rapporti degli enti (classificazione); 3.^o risalendo dai fenomeni materiali o psicologici o morali alle leggi universali, dagli effetti alle cause (induzione).

ARTICOLO TERZO

Condizioni dell' osservazione in generale.

311. Qualunque sia lo scopo che si prefigge l'*osservazione*, affinché ella possa guidare la mente alla scoperta della verità è necessario che sia preceduta, accompagnata, susseguita da alcune condizioni.

312. Le condizioni che devono precedere l'*osservazione* sono le seguenti:

1.^o Attitudine di mente proporzionata alla materia che si studia. Qualunque sia la cosa di che si tratta, è necessario un certo spirito di penetrazione sufficiente a entrare nell'intima sua natura; ma oltre questa qualità, si richiede eziandio quel grado di sviluppo delle facoltà razionali e quel corredo di cognizioni, che rendono la mente dell'*osservatore* atto a fare delle scoperte in quel dato genere di cose. Infatti noi vediamo che gli uomini 1.^o portano da natura una certa attitudine di mente più tosto per un genere di studi che per un altro; 2.^o quell'attitudine stessa non può manifestarsi e produrre alcun frutto, se le facoltà razionali non sieno convenientemente svolte ed esercitate, non che fornite di certe cognizioni relative, ricevute per insegnamento.

E dal difetto di quest'attitudine, così naturale che acquisita, che molti non riescono in certa classe di studi, mentre forse riuscirebbero in altra, se prima tentassero di esplorare l'indole del proprio ingegno.

313. 2.^o Attitudine di sensi corporei in coloro specialmente che si danno allo studio delle scienze fisiche. Questa qualità indispensabile risulta 1.^o dalla sanità e integrità dei sensi esterni; 2.^o dal

loro esercizio. La prima condizione è necessaria perchè sia tolto ogni ostacolo alla piena e naturale percezione dei corpi esterni, per evitare le illusioni; la seconda è necessaria al perfetto sviluppo dei sensi, senza il quale non si possono afferrare, distinguere, osservare i fenomeni, specialmente i più esili e sfuggibili.

314. A giudicar poi, se le nostre percezioni extrasubiettive sieno normali o no, e a togliere ogni illusione della mente che i sensi ci potrebbero occasionare, si devono aver sott'occhio certe regole.

Le percezioni dei sensi devono essere *costanti*; cioè la percezione presente e attuale non deve, a parità di condizioni, differire dalle passate: se noi percepiamo un oggetto in un modo diverso dal passato, dovremmo sospettare o di un'alterazione dell'oggetto, o di qualche vizio indotto nei nostri organi corporei, o di qualche diversità di stato nei medesimi; ciò che ha luogo per esempio nelle percezioni fantastiche che avvengono durante il sonno, nelle alterazioni morbose dei sensi, specialmente della vista dell'udito, dell'olfatto e del gusto.

Le percezioni sensitive devono esser *armoniche e concordi*, cioè la percezione di un senso dev'essere confermata da quella degli altri, secondo la diversa loro natura; se l'occhio percepisce la superficie e, per mezzo delle gradazioni dei colori e del moto, percepisce le distanze, anche il tatto deve confermare tal percezione; se l'udito ricevendo le impressioni sonore percepisce la località, anche l'occhio e il tatto, volgendosi al punto dello spazio d'onde partono le onde sonore, dovranno percepire la superficie, la resistenza, l'oscillazione del corpo sonoro. In breve; i cinque sensi si aiutano a vicenda, e quando vanno in pieno accordo possiamo dire lontano ogni pericolo d'illusione; non così se la percezione di alcuno di essi non corrisponde alle percezioni degli altri. Il fanciullo che per la prima volta si accosta allo specchio, crede sulle prime di vedere un altro fanciullo; tanta è la vivezza della percezione visiva e la novità del fenomeno; appena però stende la mano per toccarlo, si accorge che quella non è che un'immagine riflessa.

Le nostre percezioni devono esser *concordi con le percezioni degli altri uomini*. L'esperienza insegna che possono bensì esser affetti di qualche vizio i sensi di questo o di quello, ma non si dà alcun vizio universale e costante in tutti gli uomini. Dunque, se mai ci trovassimo in disaccordo con alcuno, non potremmo assicurarci di non avere qualche senso guasto, senza interrogare l'esperienza universale o a meglio dire di molti.

Per ultimo si richiede una *giusta collocazione degli oggetti esterni*: non basta che i sensi sieno sani; è necessario altresì che tra i sensi e gli oggetti non si frapponga alcun impedimento; che gli oggetti sieno collocati a quella distanza e sotto quella luce che si ricerca, affinchè portino una piena e schietta impressione.

315. 3.º All' osservazione si richiede la cognizione di un fine e di un metodo da seguirsi nell'osservare. Se l'osservazione di cui parliamo, ha da guidarci alla scoperta di nuove verità, è necessario che noi ci proponiamo appunto questa scoperta; ma come far ciò, se noi non conoscessimo previamente qual genere di verità si possa scoprire in una data materia? Io voglio per esempio osservare la natura umana; ma per quale scopo? Per sapere a cagion d'esempio qual sia l'essenza dell'intelletto umano, o vero qual sia lo scopo ultimo della intelligenza, e così via discorrendo. Insomma io non posso scoprir nulla di nuovo, se non mi propongo come tesi, come un problema, un'incognita, qualche cosa che voglio scoprire. Che se talora sembra che il caso stesso abbia rivelato ai genti delle grandi verità, abbiám già osservato che il caso non può servire se non a coloro che hanno l'abito di osservar tutto, la mente sì acuta da penetrare con facilità nelle ragioni dei fenomeni, e fornita di molte cognizioni relative a quel genere di cose in cui scoprirono quelle grandi verità.

Medesimamente si richiede che l'osservatore, prima di applicarsi all'indagine di nuove verità, possieda più o meno le regole del buon metodo; altrimenti le sue osservazioni saranno senz'ordine e fatte alla ventura, e la sua mente non sarà esperta nell'analisi. Il che è di gran danno specialmente nelle scienze fisiche e chimiche, dove si deve tener calcolo dell'ordine, con cui avvengono i fenomeni, delle proporzioni dei diversi elementi, di tutte le condizioni in cui si trovano i corpi da analizzare, e via discorrendo.

316. 4.º Si richiede la cognizione delle verità che in quella materia già furono scoperte da altri. Questo è necessario per sapere ciò che resta a scoprirsi, senza dipendersi in inutili tentativi, e fare il già fatto. Però se l'osservatore troverà che gli altri non abbiano ben dimostrate o investigate le cose, se vedrà che non giunsero fin dove si poteva, che non distinsero bene ciò che dev'esser distinto, non classificarono rettamente, allora egli potrà ripigliare le osservazioni, tenere una via più retta, evitare insomma tutti quei difetti che ha scorto nel metodo altrui.

317. 5.º Finalmente un animo libero da ogni prevenzione. Chi si accosta a osservare la natura delle cose preoccupato da qualche pregiudizio, è un caso, se dopo l'osservazione egli deponga quel pregiudizio ed abbracci la verità. L'amor cieco alla propria opinione gli farà vedere quel che non c'è, e gli chiuderà gli occhi su quello che c'è realmente, e quanto di nuovo risulterà dalle sue osservazioni non gli sembrerà che una conferma di quanto opinava già prima.

318. Durante l'osservazione poi si richiede:

1.º Una perfetta calma e tranquillità d'animo, senza di cui la mente non può dominare le proprie potenze, e dirigerle alla scoperta del vero.

319. 2º Un sufficiente sforzo di attenzione e di pazienza. Il di-

fetto di queste qualità fa che passino inosservati i fenomeni della natura, gli elementi delle idee, i rapporti delle cose; e fa che si conchiuda anzi tempo, e quindi si dia soverchia o scarsa estensione alle conseguenze, e che si cada in non pochi errori. Per scoprire nuove verità, non bisogna credere che basti ciò che si chiama *colpo d'occhio*; bisogna insistere sull'oggetto che si vuol conoscere in qualche lato nuovo, fino a tanto che si possa lusingarsi d'averlo compreso pienamente; bisogna distinguerlo in tutte le sue parti, in breve bisogna far uso di tutte quelle regole che abbiamo assegnate all'*analisi*. Chè prima di poter scoprire qualche verità nuova, conviene decompor bene e osservare in tutti i suoi aspetti la porzione di verità che già si conosce. Ed è importante avvertire che l'osservatore niente si trascuri come cosa di poco momento; giacchè niente avviene in natura che non dipenda da qualche legge e che alla sua volta non prepari la via a grandi avvenimenti. Qual cosa in apparenza più trascurabile di un pomo che cada dall'albero, o di una lampada che oscilli? E pure quel primo fenomeno meditato da Newton (a) diede occasione di scoprire le leggi della gravitazione che reggono il sistema degli astri e l'altro condusse Galileo a stabilire la teoria dell'isocronismo dei pendoli, che servì a determinare le leggi della gravità, e poi a regolare il moto degli orologi.

320. Vero è che l'osservazione semplice non si può portare se non sulla *percezione* interna ed esterna, la quale è spontanea, fatale e necessaria. Tuttavia la percezione stessa non è al tutto sottratta all'arte di osservare; è in nostro potere, benchè non sempre, di provocare, di prevenire e impedire, di sospendere, di accorciare o protrarre, di moltiplicare o diminuire, e di variare in più maniere le nostre percezioni, determinando a operare le cause esterne delle nostre modificazioni corporee, atteggiando gli organi del nostro corpo di maniera che ne ricevano quelle impressioni che vogliamo. Molto più poi è in nostro potere il regno interno della coscienza, dove possiamo svegliare una folla innumerevole di sentimenti e di affezioni, o richiamar quelle che la memoria e la fantasia tengono in serbo.

321. Eseguite le osservazioni, si passa a concludere, formando una sintesi contenente la nuova verità che si è scoperta; di cui darem le regole, dopo aver parlato di un mezzo che agevola, aiuta, estende le osservazioni, quando si tratta specialmente di scienze fisiche.

(a) Isacco Newton celeberrimo filosofo, e matematico inglese, ed uno dei più grandi ingegni che l'Inghilterra abbia prodotto, nacque nel 1642 in Vostroe e rendè la sua memoria immortale con molte importantissime scoperte: Egli è tenuto come il creatore della filosofia naturale ed uno di quegli uomini più straordinari che avesse il mondo. Morì a Londra di anni 83 nel 1727. (G. N.)

ARTICOLO QUARTO

Dell' esperimentare

322. La semplice osservazione si fa sulle percezioni delle cose ; allorchè però le percezioni naturalmente suscitate non bastano per la scoperta di nuove verità , suolsi ricorrere al mezzo degli esperimenti. L' *esperimento* è — quell' operazione con cui si producono artificialmente dei fatti per indi osservarli—.

323. Non si confonda l'esperimento con l'*osservazione* semplice nè con l'*esperienza*. La semplice osservazione è l'applicazione della mente alle percezioni che avvengono naturalmente: col termine poi di *esperienza* suolsi significare tutto ciò che entra nella sfera del nostro sentimento interno ed esterno; l'esperimento invece è una percezione, che si suscita a bella posta, usando di opportuni strumenti, all'intento di esaminare i fenomenj della natura corporea, e di studiare le cause dei fatti e i componenti delle sostanze. *Esperienza interna* è ogni nostra affezione spirituale, *esterna* ogni sensazione corporea extrasubiettiva: *osservazione semplice* sarebbe il contemplare il giro dei pianeti, le eclissi, le vicende delle stagioni, la varietà e lo sviluppo dei vegetali, i costumi degli animali, e simili: *esperimentare* sarebbe quello del fisico che adopera della macchina elettrica o della pneumatica, affine di scoprire se un corpo è conducibile o no dell'elettricità, se è più o men poroso, eccetera; e quello del chimico che prova con gli acidi, con gli alcali, col fuoco la solubilità o la fusibilità del corpi, li decompone e ricomponne con l'aiuto di opportuni apparati e processi.

324. Nell'ordine delle cose immateriali può dirsi che sia un vero *esperimentare* quello di suscitare a bella posta delle percezioni interne, allo scopo di soggettarle a un' analisi più sottile e più comoda. C'è però questa differenza, che in tali materie lo strumento è tutto immateriale e razionale; dove nell'ordine delle cose fisiche e materiali lo strumento è materiale esso pure, e si deve enumerare tra le varie invenzioni della scienza. Lo *strumento* non è che un ordigno meccanico, con cui si determina la natura corporea o a operare di un modo o di un altro, secondo il fine che ci proponiamo. Così, non potendo con l'occhio nudo distinguere le minime parti di cui un corpo è composto, si corre a dei vetri che hanno la proprietà d'ingrandire i corpi all'occhio; l'osservazione ci ha fatto conoscere da prima la legge della rifrazione della luce; l'arte in seguito se ne valse per inventare, supponiamo, il microscopio, con cui l'oggetto s'ingrandisce in un grado prodigioso. La differenza dunque dell'esperimentare nel fisico e nello spirituale consiste nello strumento e nel subietto, non già nel fatto.

325. Le regole che abbiamo assegnato all'osservazione, convengono anche all'esperimento, inquantochè l'osservazione è neces-

saria anche a questo. Ma oltre quelle regole nell' esperimentare, altre ancora si devono tener presenti, tanto prima di cominciare gli esperimenti, quanto nel mentre si eseguiscano.

326. Prima di cominciarli, bisogna disporre gli strumenti relativi, e fornirsi di tutte quelle cognizioni necessarie per ben riuscire nella ricerca che con l' esperimento tentiamo; si deve cioè conoscere bene lo strumento, affinchè in niente sia difettoso; poi saperlo maneggiar bene; infine prefiggersi un oggetto ben determinato delle nostre ricerche.

327. Nel mentre si eseguiscano, bisogna:

1.° Tener calcolo delle minime circostanze di tempo e di luogo, e quindi dei corpi vicini, dell'aria atmosferica, della temperatura e simili; perchè tutto, e anche la più piccola influenza di queste circostanze può far variare il fenomeno.

2.° Bisogna variare gli esperimenti, ripetendoli sotto diverse circostanze, o tenendo un processo in ordine inverso, usando di altri strumenti, affinchè il fenomeno possa conoscersi sotto tutti gli aspetti, e si distingua in esso l' accidentale dall' essenziale, il passeggero dal permanente, l' apparente del reale.

3.° Bisogna protrarre l' esperimento per alcun tempo, o se è momentaneo, ripeterlo più volte; giacchè con tal mezzo si può comodamente osservarlo in tutte le sue più piccole variazioni, in tutte le sue qualità. Spesso è avvenuto che, mentre si eseguiva un esperimento per un dato scopo, si è presentato qualche fenomeno impreveduto che diede luogo a nuove osservazioni e a nuove importanti scoperte. Gli alchimisti proponendosi uno scopo impossibile ad attuarsi, vennero occasionalmente a conoscere molte proprietà chimiche dei corpi.

Compiuto poi l' esperimento, fa d' uopo notarne gli strumenti adoperati, il processo seguito e il risultato ottenuto; giacchè quest' ultimo è un fatto su cui la ragione fonderà poi una teoria, e la teoria fornirà un lume a inventare nuovi strumenti e a scoprire nuove verità.

328. Queste regole sono applicabili, con le dovute distinzioni, anche all' esperienza psicologica o interna, con cui si tratta di verificare i fatti e le leggi dello spirito. Infatti, prima d' interrogare l' esperienza interna, bisogna prefiggersi un fine, bisogna addestrare la mente con lo strumento logico; mentre la si esamina, devesi usare la dovuta diligenza, e studiar il fatto sotto diverse circostanze. Per esempio, se si tratta di studiar la passione nel suo rapporto con l' intelligenza, converrà seguirla attentamente in tutte le sue modificazioni per parte del subietto e dell' obbietto; dell' età, del temperamento, del sesso, quanto al subietto; dei caratteri, delle qualità e della natura, quanto all' obbietto; e che si veda se in tutti questi casi la passione abbia o no il suo principio in un fatto dell' intelligenza. Questo processo può ripetersi, variarsi, estendersi, rovesciarsi, trasferirsi da una scienza all' altra, come si pratica delle sperimentazioni materiali.

ARTICOLO QUINTO

Del confronto e della sintesi.

329. Percepiti i fatti, spontanei e naturali o vero artificialmente ottenuti, si passa a raccostarli, a confrontarli fra loro, per poi venire a una conclusione. Il confronto sparge luce sugli obietti e dà risalto alle somiglianze e alle differenze e agli altri loro rapporti; cosicchè il paragone va a terminare in una sintesi, nella sintesi secondaria, la quale è il risultato di tutte le osservazioni parziali sui fatti individui, e contiene sempre qualche verità nuova; cioè o la riduzione degli enti a dei generi e a delle specie, in breve a delle classi; o la induzione di qualche legge della natura. Perciò le regole del confronto e della sintesi secondaria sono le stesse che dobbiam seguire nella classificazione o nella induzione, delle quali passiamo a parlare.

ARTICOLO SESTO

Regole della classificazione.

330. La *classificazione* è — una distribuzione o enumerazione ordinata di enti o di fatti—.

Per questa distribuzione i fatti e gli enti si riducono a dei generi e a delle specie, cosicchè ogni specie e ogni genere costituisce ciò che chiamasi *classe*. La *specie*, come a suo luogo fu spiegato, è un' idea che presenta l' essenza d' individui somiglianti; e il *genere* un'idea che dà l' essenza di più specie, o sia d'individui che hanno dei caratteri differenti e qualche carattere di somiglianza nei modi essenziali. Perciò ogni specie e ogni genere è il fondamento di una classe, e classificare non è altro che comprendere più fatti o più enti sotto una medesima specie o un medesimo genere. Così i naturalisti osservando le differenti produzioni della natura nei loro caratteri più distinti e marcati, le distribuiscono nei tre grandi regni dei minerali, vegetali, animali; ciascun dei quali ripartirono in tante classi minori, in tribù, famiglie, ordini, generi, specie, varietà.

331. Una buona classificazione deve avere queste doti.

1.º Dev' essere fondata su la natura reale delle cose, e non su qualche carattere fittizio e arbitrario. Nel classificare dobbiam partire dall' osservazione e dagli esperimenti, e non già per esempio dai nomi imposti alle cose, o da qualche ipotesi o opinione che ci siam formato: chi credesse che le piante e perfino i minerali hanno anima, volendo distribuire gli esseri della natura in classi generali, non potrebbe che indurre confusioni ed errori. La classificazione dunque dev' esser fondata in natura, e a quest' intento devonsi studiare, raccogliere, confrontare diligentemente le cose e i fatti.

2.^o Deve abbracciare sotto di sè tutti i fatti o gli enti di una stessa natura; in altre parole dev' essere *completa*. Perchè si classifica? Per aiutare la mente alla cognizione universale e piena della natura, scorgendo di un solo colpo d'occhio tutti gli enti che si rassomigliano, e che perciò hanno un fine o un uso comune; e per distinguere le differenze e le più o meno marcate analogie; insomma per ridurre il moltiplice all'unità, e vedere nell'unità il moltiplice. Giacchè — il vero sapere consiste appunto nel veder più cose in una, e ogni scienza è una riduzione della pluralità all'unità, del particolare al generale —. Ora, come mai si potrebbe raggiungere questo intento, qualora si fondasse una classe augusta per modo che lasciasse fuori dalla sua sfera alcuni, o anche un solo degli enti della stessa natura, o presentasse un carattere così indeterminato che fosse applicabile anche a degli enti pei quali siasi stabilita un'altra classe? Le condizioni dunque della scienza sono: 1.^o la molteplicità di tutte le cognizioni speciali; 2.^o la concentrazione di esse in un principio comune. E siccome non è sempre dato di conoscere tutte le specie, ecco perchè allo scoprirne qualcuna di nuovo si è costretti talora a riformare la classificazione che si era fatta, o stabilirne un'altra su di una base diversa.

Prima pertanto di stabilire una classe deve precedere un diligente e completo esame degli enti e dei fatti, allo scopo di scoprire quell'attributo che è veramente caratteristico e fondamentale; lavoro lungo e difficile, perchè si tratta d'ispeziare una moltitudine talora sterminata di enti, che non è sempre facile di avere sott'occhio; si tratta di confrontare gli uni con gli altri dopo aver distinto ciascheduno in tutte le sue note anche minime, affine di rilevare e distinguere quelle che appartengono a tutti, dalle altre che di molti, e da quelle che di pochi sono proprie, e così estrarre quel carattere generico tanto esteso da abbracciare e riunire sotto di sè tutti e ciascuno di quegli esseri che si vogliono classificare. A questo fine bisogna studiare l'essenza degli enti, e separarne i caratteri essenziali dagli accidentali, mentre la classe vuol essere fondata su quelli e non già su questi. Consideriamo per esempio la classe degli animali. Qual sarà quell'attributo che formerà la base di questa classe? Forse il moto? Questo non è proprio soltanto degli animali, ma anche di alcuni altri esseri visibilmente, e insensibilmente di tutti. Che fecero dunque alcuni naturalisti? Ne descrissero ampiamente i fenomeni più appariscenti, senza mai venire a quell'unico che è essenziale e caratteristico, cioè al *sentimento*; giacchè l'*anima* è essenzialmente un sentimento, e quegli esseri che danno non dubbio indizio di *sentire*, quelli sono animali, e solo essi lo sono.

3. Dev' essere *ordinata*. La chiara e distinta cognizione degli enti e la distinzione del multiplo nell'uno è lo scopo della classificazione. Non gioverebbe pertanto l'aver condotto il multiplo

all'uno, quando non si distinguesse nell'uno il multiplo fino alle sue più piccole differenze. Ed ecco il bisogno d'introdurre più sezioni in ogni classe, dando loro tal ordine che dal più esteso si distenda al più comprensivo; dal genere alla specie, e dalla specie alle distinzioni più accidentali. Le differenze e le rassomiglianze delle cose costituiscono dei caratteri distintivi che si devono far conoscere; a ragione delle loro rassomiglianze si riuniscono in una classe, a ragione poi delle differenze si distinguono in classi o sezioni diverse, e si distribuiscono in una gerarchia di generi e di specie con tutte le loro differenze, per modo che non si dia alcun salto tra il sommo della classe e gl'infimi suoi gradini. A tale scopo bisogna formare delle divisioni intermedie tra la classe propriamente detta, che è la nota più estesa e abbracciante più generi, ed il genere che sottostà alla classe; così si stabiliscono per esempio degli *ordini* fondati su caratteri appartenenti a più generi; ogni ordine può distinguersi in *famiglie*, ogni famiglia in tanti *generi*, ed ogni genere nelle singole sue *specie*.

332. Trovate tutte le rassomiglianze e differenze importanti di un assieme di esseri, si passa a classificarli, costituendo così un *sistema*, il quale non consiste in altro che nella distribuzione del tutto nelle sue parti per modo che se ne veda la dipendenza e la unità. Cosa di non poca lena, tanto nell'ordine ideale metafisico e logico, quanto in quello delle sussistenze. Riguardo al primo, un sistema riesce sempre imperfetto, finchè non siasi sollevato fino alle supreme astrazioni; il che ognuno può vedere quanta fatica, quanta acutezza, vastità, profondità di mente richieda. Riguardo all'altro, tanta è la copia e la varietà degli enti, tanta la difficoltà di farne una piena ispezione e di studiarne le singole parti così esterne che interne, nonchè la loro vicendevole dipendenza, che un sistema in pari tempo vero, semplice e completo degli enti è cosa ancora desiderata.

ARTICOLO SETTIMO

Della induzione.

333. L'*induzione* è — quella maniera di argomentare, con cui dall'osservazione d'un gran numero d'individui, nei quali si avvera lo stesso fatto, si conchiude attribuendo un tal fatto all'intera *specie* a cui quegli individui appartengono—.

334. L'induzione differisce dalla *deduzione* in questo, che la deduzione conchiude a una proposizione certa e necessaria, mentre si fonda su l'identità parziale tra un termine medio e due estremi, e perciò parte dal termine medio stesso come da proposizione certa; l'induzione invece non conchiude a certezza assoluta, ma soltanto a certezza normale, perchè non si fonda nella immutabilità e necessità delle idee, ma nei fatti contingenti. Dal

principio generale che — ogni sostanza pensante è spirituale — *deduco* necessariamente che, — anche l'anima umana è spirituale —. Al contrario dal vedere per esempio diversi corpi sotto diverse condizioni tendere a un centro comune di gravità arguisco *per induzione* che — tutti i corpi sono pesanti —. La *gravità* non appartenendo all'essenza del corpo, la proposizione generale che — tutti i corpi sono pesanti — non è dotata di necessità assoluta.

335. Alcuni ripongono la differenza dell'induzione dalla deduzione in questo, che la deduzione parte dal generale, e viene al particolare, e l'induzione parte da molti casi particolari per venire al generale. Ma ciò è falso, perchè l'induzione ha anch'essa bisogno di un principio generale per poter concludere qualche cosa. La differenza consiste in ciò che il principio generale da cui parte l'induzione, non è dotato di assoluta necessità, ma soltanto di una probabilità più o men grande che rende ragionevole la sua conclusione. Per vedere qual sia questo principio, si osservi che l'induzione si può ridurre a un entimema, il cui antecedente è una proposizione singolare e composta, e il conseguente una proposizione semplice e universale, per esempio « il ferro, l'oro, l'argento, lo zinco, il piombo si fondono all'azione del fuoco; dunque tutti i metalli sono fusibili ». Chi non vede qui un entimema? Da una qualità osservata in *più* metalli, inferisco che essa appartiene a *tutti* indistintamente, anche a quelli in cui non l'ho peranco verificata. Ora con qual ragione posso io inferire questa conseguenza universale? La mia illazione sarebbe falsa, o per lo meno non dimostrata e irragionevole, qualora non avessi sottinteso un principio, una proposizione universale, che sarebbe la maggiore di un sillogismo. La qual maggiore per tutti i casi d'induzione sarebbe questa: — Quando in più enti o in più casi si osserva una stessa qualità o uno stesso effetto, si ha ragione di concludere che esiste in natura una causa o una legge che ne governa tutta la specie —. Questo è il principio comune per tutte le dimostrazioni induttive. E, posto che l'argomento induttivo si chiuda in un entimema, il suo antecedente terrebbe il posto di una minore, o di più proposizioni minori.

Ma ancora si dimanda, come mai si possa *ragionevolmente* concludere l'universale da più singolari? Perché ciò? come si prova questa ragionevolezza? Se si considera il fine, pel quale si osservano i fatti della natura e s'istituisce l'induzione, apparirà tostante anche il principio che cerchiamo. Perché infatti ci facciamo a osservare? Per uno di questi due fini, cioè o per classificare, o per conoscere una legge generale della natura, sia corporale, sia animale o razionale. Ecco pertanto il principio che sempre si dà per supposto in ogni induzione: Effetti identici dinotano una causa identica —; e questa causa è da noi considerata come una legge della natura.

336. Non si deve confondere l'*induzione* con l'*analogia*, fra le quali corre in primo luogo questa notevole differenza, che l'*analogia* è posteriore all'*induzione* e dipende da quella, e non viceversa. Allorquando io scorgo che, date certe circostanze, ha luogo un dato avvenimento; allorquando più volte al ripetersi delle stesse circostanze ciò fu osservato, io induco che c'è in natura una legge stabile, una causa fissa, quantunque ignota, la quale opera, date quelle circostanze. Questa è induzione, e induzione di una legge generale, e non analogia. Ma quando io presupponendo la detta legge, prevedo che al rinnovarsi di quelle circostanze si ripeterà l'avvenimento stesso, allora io argomento per analogia, e conchiudo il singolare, e non l'universale, come faceva nell'*induzione*. L'*analogia* oltreciò io posso adoperarla non solo quando le circostanze sono le stesse, ma ben anche quando sono soltanto simili, benchè allora io conchiuda a minore probabilità; l'argomento d'*induzione* all'incontro esige identità di circostanze.

337. In qual genere di cose ha luogo l'argomento induttivo? In tutto il giro delle cose contingenti. Qui non si tratta di dedurre delle conseguenze da principi assoluti o a priori; si tratta soltanto di scoprire delle cause, delle leggi costanti della natura contingente, ascendendo dagli effetti, dai fenomeni; si tratta insomma di venire, generalizzando, alla cognizione dei principi a posteriori. Quindi l'*induzione* ha luogo nelle cose civili, politiche, morali, allorchè si tratta, non già di stabilire delle *teorie* basate sull'essenza di queste cose, ma di giudicare delle leggi generali che reggono nel *fatto* le umane vicende. Essa poi ha un'importanza grandissima nelle scienze fisiche, e si può dire la sola argomentazione per la quale si scoprono nuove verità in tali materie. Infatti la fisica, la chimica e le altre scienze sorelle non avrebbero la dignità di vere scienze, se si facessero consistere meramente in una serie di fatti esattamente descritti; chè ogni scienza è un complesso di cognizioni ben ordinate e ragionate. Ora le ragioni d'ogni pronunciato di queste scienze in altro non consistono che nella cognizione delle cause e delle leggi universali della natura corporea.

338. Due sono le regole principali dell'*induzione*.

1.^o L'*induzione* non deve conchiudere una proposizione più estesa di quello che sia voluto dalla natura dei fatti osservati. Se furono osservati tutti i fatti nelle varie loro specie e nelle diverse lor circostanze, l'*induzione* si chiama *completa*; *incompleta* poi, se soltanto alcuni fatti vennero osservati. L'*induzione* completa non lascerebbe alcun dubbio ragionevole sul suo valore. L'*induzione* incompleta, quando sia appoggiata a un numero più o men grande di osservazioni ed esperimenti, è anch'essa legittima; se però assai scarse fossero sì le osservazioni che le esperienze, non si avrebbero ancora dati sufficienti per venire a una prudente conclusione. Nel che tuttavia si deve evitare egualmente la soverchia timidezza, la quale ritarda il progresso della scienza.

2.^o Non bisogna moltiplicare gratuitamente le cause e le leggi della natura, ma ammettere quelle solamente che *a)* si ricavano non da effetti veramente distinti; *b)* e sieno necessarie e in pari tempo sufficienti a darne la spiegazione. E infatti, se ci sono avvenimenti identici quanto alla natura, una sola e identica dev'essere la causa che li produce; se ce ne sòno di differenti, convien osservare, se una stessa causa sia suscettibile a produrli tutti, e se essi non sieno poi altro che differenti aspetti o differenti maniere di operare di una stessa causa, nel qual caso non dovrebbero ammettersi più cause o più leggi, ma una sola pel principio della ragion sufficiente. La prima di queste due regole tende a impedire la riduzione di più cause a una sola; e la seconda mira a evitare la moltiplicazione gratuita di più cause.

ARTICOLO OTTAVO

Delle ipotesi.

339. È un detto egualmente vero che antico, *vere scire esse per causas scire*. L'uomo aspira di sua natura alla scienza, e però cerca di scoprire le cause d'ogni fenomeno; il che fa per via d'induzione. Non è però sempre dato di poter ascendere con sicurezza, e con quella che abbiám chiamata *certezza pratica*, alla causa degli avvenimenti. In questa mancanza di dati sufficienti a formare un argomento induttivo, il dotto non dispera affatto della riuscita, ma sospetta qualche legge, qualche causa occulta la quale, se talvolta si scopre insussistente, illusoria, tal'altra invece si trova confermata dall'esperienza. Questa è l'origine delle ipotesi.

340. L'*ipotesi* è — una supposizione ragionevole della causa o della ragione di un fatto —. Dico una *supposizione*, e non già un'induzione: questa si oppoggia all'osservazione di tal numero di fatti o di casi, che ci dà quasi la piena certezza dell'esistenza di una causa o di una legge; ma l'ipotesi non è tanto dedotta dalle osservazioni, quanto indovinata, o a meglio dire escogitata dalla mente indagatrice. La chiamo poi *ragionevole*, perchè non ogni supposizione, anche non sostenuta da verun argomento, merita il nome d'ipotesi; ma quella sola che soddisfa alle condizioni seguenti;

341. 1.^o Non deve contraddire a nessuna delle verità già conosciute e poste fuori d'ogni dubbio. Se si opponesse a una mera opinione, non sarebbe per questo da rifiutarsi; ma perchè gli uomini sono facili a dare per verità dimostrate le loro opinioni, così quando un'ipotesi ha in suo favore qualche ragione plausibile, merita che se ne tenti con le esperienze la verità.

2.^o Non deve contenere veruna ripugnanza.

3.^o Deve avere un fondamento in natura che la giustifichi; cioè i fatti che s'intendono spiegare, devono esser certi, i feno-

meni ben distinti da quelli che hanno con essi qualche analogia, per modochè non si possano ascrivere a veruna delle cause o leggi già conosciute. Altrimenti, se fosse ipotetico anche il fondamento, l'ipotesi sarebbe pienamente gratuita, e ripugnerebbe col principio della ragion sufficiente, pel quale non si devono moltiplicare gli enti senza necessità.

4.º La causa che si suppone esistere, dev'essere sufficiente a produrre quei fatti, alla spiegazione de' quali si dà per esistente, dimodochè non si assuma nè più nè meno di ciò che è veramente necessario. Perchè poi sia sufficiente, deve servire a spiegare tutti i fatti di quella medesima specie, in qualunque circostanza si trovino, e non deve soggiacere a veruna difficoltà insolubile. Dico insolubile, perchè se un'ipotesi sodisfacesse al principio della ragion sufficiente, spiegasse tutti i fatti e tutte le loro circostanze, e non andasse soggetta a veruna difficoltà di qualche momento, allora non sarebbe da tenersi per un'ipotesi, ma per una legittima induzione.

342. E tutte queste condizioni, di cui vogliamo fornire le ipotesi, devono servire di regola anche per giudicare dei sistemi, specialmente nelle scienze fisiche; giacchè un sistema è un'ipotesi, finchè non ne sia dimostrata con evidenza la verità.

343. Quantunque le ipotesi non entrino nel corpo della scienza ma restino nel campo dell'opinione, non sono però da trascurarsi come inutili. Moltissime sono le teorie, alle quali i dotti non si condussero se non battendo il cammino delle supposizioni. La fisica, la chimica, l'astronomia e molte altre scienze naturali devono all'uso delle ipotesi le più grandi scoperte; giacchè quello che da alcuni fu soltanto intraveduto o sospettato, servì ad altri di punto di partenza per andare in traccia della verità. L'intento di verificare quelle ipotesi trasse i dotti a osservare più acutamente, a tentare esperimenti, ad associare i principj di più scienze ausiliarie per analizzare i fatti, sia con l'esperienza sia con la ragione. Tutto ciò ha servito talora a confermare le ipotesi e innalzarle al grado di scienza, talora a dimostrarle arbitrarie e false per la scoperta di altri fatti e di altre verità, la cui cognizione si sarebbe chi sa quanto ritardata, se un'ipotesi non ne avesse presentata l'occasione.

ARTICOLO NONO

Del ragionamento come mezzo di scoprire nuove verità.

344. Non si può giungere alla scoperta di alcuna nuova verità, partendo dai fatti interni ed esterni del nostro spirito, senza far uso del ragionamento. A che varrebbe l'osservazione, a che varrebbero gli esperimenti, se mai non si venisse a veruna conclu-

sione? Si resterebbe sempre ai principj puri, senza farne mai l'applicazione; si avrebbe la cognizione molteplice di tanti fatti individuali, senza raggiungere mai l'unità, senza mai assorgere alle cause e alle leggi della natura. Dunque per giungere alla scienza bisogna — vedere il particolare nel generale —; e per far questo, bisogna ragionare. Dunque ogni scienza, ogni cognizione ragionata, ogni nuova verità in qualsiasi ordine è basata sul ragionamento.

Vero è che noi abbiain distinto le scienze di ragionamento da quelle d'intuizione e di percezione; ma abbiamo altresì avvertito, che tale distinzione si fonda sull'oggetto proprio di queste scienze, e non su lo strumento logico, il quale è uno per tutte.

345. Se non che, nelle scienze d'intuizione e di percezione il ragionamento non si esercita da solo, ma si fonda sull'osservazione, sul confronto, sugli esperimenti; e perciò non si può dire che le verità nuove che si scoprono in queste scienze sieno trovate col semplice ragionamento. All'incontro ci sono delle verità, e in gran numero, le quali non si possono conoscere fuorchè mediante il ragionamento puro, voglio dire mediante quell'operazione che deduce delle conseguenze dai principj puri della ragione e dalle essenze immutabili delle cose.

346. Consideriamo infatti l'esistenza della divinità, la creazione, la provvidenza, e tutte le verità teologiche razionali; riflettiamo alla nostra origine e al nostro fine, al nostro passato e al nostro avvenire; d'onde possiamo noi cavare queste verità se non dai principj puri della ragione? La divina tradizione ci dispensa, è vero dall'investigarle; ma questo non è della presente questione, con la quale cerchiamo, se il ragionamento puro sia una sorgente di nuove cognizioni. Infatti la divina essenza e sussistenza non è da noi percepita, ma dedotta; l'avvenire non può essere oggetto di esperienza, mentre ancor non esiste; il passato, l'origine nostra e di tutte le cose contingenti non si può percepire, e noi non possiamo se non presumere congetturare conchiudere queste e simili verità; applicando i principj della ragione alle cose percepite; e siccome queste verità che si conchiudono, non sono limitate a ciò che l'osservazione e l'esperienza ci offrono, perciò il solo ragionamento ce le poteva far note. Dicasi lo stesso di tutte le verità della morale, del diritto naturale, della politica, dell'eudomologia, della teletica e delle altre scienze affini.

347. Certamente che non si deve mai cominciar dal ragionare, ma sì dall'osservare; e perciò le verità di cui parliamo non si possono scoprire se non dopo lo sviluppo della ragione, provocato e aiutato dall'esperienza. Ciò però non toglie che la loro scoperta si deva attribuire alla semplice funzione del ragionamento. Che il nostro globo abbia un movimento di rotazione sul suo proprio asse, è senza dubbio una verità conosciuta col mezzo del ragionamento; questo però si fonda sull'osservazione e sugli esperimenti.

ti, coi quali veniamo prima di tutto a provare per via di eliminazione che l'immobilità del globo e il sorgere e cader del sole sono illusori; poi per via d'induzione veniamo a conoscere la legge generale di gravitazione, e per ultimo ne facciamo col ragionamento l'applicazione alla terra. Prendiamo invece un'altra verità, per esempio l'esistenza di Dio a posteriori. È chiaro che per dedurre che Dio esiste, bisogna prima aver osservato l'esistenza del mondo; ma per dire che il mondo non può esistere ab eterno e che deve esserci una causa prima creatrice, bisogna abbandonare l'esperienza e considerare invece il principio di causa e di sostanza e quello della ragion sufficiente. La verità poi che si deduce, cioè l'esistenza di Dio, è al di là dei limiti dell'esperienza stessa; quando invece il movimento rotatorio della terra è una verità che si ferma entro i confini della cosa osservata, che è il moto della terra.

348. Tutta l'arte di trovare nuove verità col ragionamento puro consiste nel saper *completare la cognizione naturale dell'essere*, ciò che si eseguisce specialmente mediante la facoltà integratrice. Noi infatti non conosciamo per natura se non l'essere ideale indeterminato, il quale all'occasione delle prime nostre cognizioni si converte nei principi supremi del ragionamento. Riflettendo poi sui caratteri di questo lume di ragione, ne caviamo i concetti di necessità, infinità e così via, come abbiamo altrove osservato. Più che ci avanziamo nella riflessione, vediamo che è dell'essenza dell'essere di aver le tre forme dell'idealità realtà moralità. Indi salendo dagli effetti contingenti alla causa necessaria, dal relativo all'assoluto, dal limitato all'infinito, completiamo la cognizione del mondo riferendolo a una causa creatrice, completiamo l'essere ideale indeterminato riconoscendolo come una appartenenza limitatissima dell'Ente assoluto, o sia per usare dei termini correnti, riconoscendo il lume della nostra ragione come un piccol raggio del Verbo divino. Egualmente, analizzando le essenze delle cose, a cagion d'esempio l'essenza della moralità, ne caviamo tutte quelle leggi morali, quei doveri che in essa virtualmente si contengono.

349. I principi sui quali si regola questa deduzione di nuove verità col mezzo del ragionamento, sono questi: 1.º il principio d'identità, pel quale noi conosciamo che una conseguenza è certa quando fa equazione col suo principio; 2.º il principio di assolutezza, il quale c'induce necessariamente ad ammettere come vero tutto ciò che non ripugna ma conviene al concetto dell'essere perfettissimo o sia assoluto.

PARTE SECONDA

DEL METODO DIMOSTRATIVO.

350. Nessuna cognizione può entrare nel campo della scienza, nè merita d'essere chiamata cognizione, nè può servire di guida dei nostri giudizi e delle nostre azioni, se non sia o evidente per sè o per mezzo di un principio evidente dimostrata. Evidenti per sè sono i principi supremi e puri del ragionamento, dimostrabili poi sono tutte quelle cognizioni che hanno una minor estensione dei principi. Le opinioni probabili, è vero, tengono talvolta il posto delle cognizioni certe: ma anche ciò è da provarsi; deve cioè provarsi che sia cosa ragionevole, prudente, e perfino necessaria il seguire in molti casi la sola sentenza probabile. I fatti anch'essi sono tante regole dei nostri giudizi e delle nostre azioni. Ma quali poi? Forse i fatti per sè presi senza alcuna ragione che ne provi la certa esistenza e la natura evidente? Forse i fatti senza un principio razionale, che dimostri quando e perchè si devono seguire i fatti? Con ciò cadremmo nel più cieco empirismo. Dunque la scienza non risulta che da cognizioni dimostrate o dimostrative, e noi non dobbiamo giammai nè formare un giudizio, nè produrre un'azione se non siamo certi di giudicare e di operare o con certezza, o per lo meno con prudenza.

351. Ed ecco il bisogno di un metodo che ci additi le regole da seguirsi nel *dimostrare* la verità. L'analisi, l'osservazione, l'esperimento, il confronto e altre operazioni che servono a scoprire la verità, non possono toccare la meta che si prefiggono, se la ragione, finite le ricerche, non possa dimostrare la verità dei loro risultati. E non solamente la ragione deve poter dimostrare la verità di quanto asserisce, ma deve anche saper distinguere le varie specie delle prove e pesarne il valore. Deve inoltre possedere l'arte di evitare ogni errore nel costruire le sue dimostrazioni, nel far uso del ragionamento.

352. Pertanto in questa seconda parte del metodo ci occuperemo delle regole da seguirsi così nell'uso delle prove, come in qualsiasi dimostrazione della verità. A compimento poi di questa materia aggiungeremo le varie forme, sotto cui si asconde ogni falsa argomentazione.

CAPO PRIMO

Principi regolatori d'ogni dimostrazione.

353. In ogni dimostrazione bisogna distinguere la *questione* o sia *tesi* che è da dimostrarsi. gli *argomenti* o sia le *prove* che costituiscono l'essenza della dimostrazione, e la *forma* o sia la deduzione logica della questione dagli argomenti.

Sia da dimostrarsi che « la vera religione non può essere che una sola »; questa proposizione sarebbe la tesi, e dovrebbe essere la conclusione di un ragionamento. Essa potrebbe dimostrarsi con una prova tolta dalla natura stessa della religione. Infatti la religione consiste in dommi, preceiti e azioni tendenti a far conoscere e onorare la divinità; la divinità non può esser onorata con più religioni, le quali o sono identiche, e non ne fanno che una sola, o differiscono essenzialmente tra loro, e non possono se non essere contraddittorie; dunque la vera religione non è che una. L'*argomento* di questa dimostrazione, come si vede, è preso dall'essenza stessa della religione; e la *forma* è il nesso logico che unisce insieme le tre proposizioni per modo che una discende dall'altra.

354. Ora, si dimanda prima di tutto quali sieno i principi, su i quali deve regolarsi ogni dimostrazione, affinchè sia vera. Noi abbiamo già veduto altrove che l'organismo di ogni ragionamento consiste nel riscontrare una verità minore in un'altra maggiore; abbiamo anche osservato che una verità non può vedersi contenuta in un'altra, se non inquanto tiene con essa un rapporto di identità; e che la verità maggiore, da cui si trae la minore, è ciò appunto che si chiama *prova*. Dunque il primo principio su cui deve regolarsi ogni dimostrazione è questo, che — due cose eguali a una terza, sono eguali anche fra di loro —. L'idea che si assume come mezzo di dimostrazione, deve contenere la ragione di ciò che si conchiude; e noi veniamo a provare che a un *subietto* conviene un *predicato*, o sia che due idee sono eguali fra di loro in un punto, perchè riconosciamo questa eguaglianza o identità col confronto che facciamo tra quelle due idee e una terza.

355. Siccome poi l'idea che serve di prova è sempre più estesa della cosa provata; così un altro principio della dimostrazione si è questo —: Tutto ciò che si afferma di un'idea presa in tutta la sua estensione, si può del pari affermare di qualunque altra idea meno generale —. Ciò è troppo chiaro; giacchè quello che è più generale si estende a quello che lo è meno, e non viceversa. Così tutto ciò che è proprio dell'idea di natura umana, presa in tutta la sua generalità, è proprio del pari d'ogni uomo individuo; invece non potrebbe dirsi che quanto è proprio di un individuo, per esempio di Socrate, lo sia pure di tutti gli uomini, e nè manco di molti.

356. Pertanto allorchè si ha a dimostrare qualche tesi, fa d'uopo andar in cerca di qualche idea in cui si possa riscontrare ciò che nella tesi si dimanda da dimostrarsi, e quell'idea dev'essere più generale del subietto della tesi stessa, e perciò più nota. Quindi ne discendono delle regole tanto riguardo alle cose da provarsi, come riguardo alle prove.

CAPO SECONDO

**Dei principi indimostrabili
e delle proposizioni dimostrabili.**

357. Quali sono le cose che si possono mettere in quistione e che abbisognano d'esser dimostrate? Se ci ricordiamo la definizione per noi data del criterio di certezza, non possiamo esitare a rispondere. Il criterio della certezza consiste nella *ragione ultima di una cognizione* o sia nella *verità immediatamente intuita di una proposizione*. Ogni scienza, ogni cognizione ha la sua ragione ultima e suprema; la ragione non è ultima, se non perchè non ne ammette alcun'altra davanti a sè, e serve di prova a tutte le altre che occupano un gradino sempre più basso e più ristretto. Dunque ogni ragione ultima è indimostrabile; dimostrabili invece sono tutte le proposizioni che sottostanno a quella ragione; e sono dimostrabili non già tutte a un grado, ma le meno generali dalle più generali, fino alla suprema.

358. Ma noi abbiamo veduto altresì, che i concetti o le idee tutte quante entrano in quella dell'essere, la quale è la più universale di tutte, è il postulato d'ogni cognizione. Dunque l'idea dell'essere è la ragione suprema di tutte le altre ragioni che sono supreme nel loro ordine; dunque essa sola è indimostrabile in tutta l'estensione della parola. I principi stessi del ragionamento si dimostrano, come abbiám veduto, deducendoli tutti dal principio unico di cognizione, che non contiene se non l'idea dell'essere. Guardiamoci però dal credere che la nostra mente deduca i principi del ragionamento col ragionamento; essa li forma spontaneamente, perchè sono così prossimi l'un all'altro, che non si avvede se non assai tardi che dipendono tutti da un sol principio, come a suo luogo abbiamo avvertito.

359. Da ciò si scorge come una proposizione particolare possa essere dimostrata con tanti principi, quante sono le ragioni da cui dipende, salendo fino ai primi principi d'ogni ragionamento. Si vede parimenti che, quanto più si ascende verso i primi principi, la dimostrazione si rende tanto più semplice ed evidente.

E da questo può dedursi che a dimostrare una proposizione qualunque particolare non è necessario risalire fino alle ragioni ultime, ma basta fermarsi là dove l'evidenza e la certezza sono tali da appagare la mente; giacchè i principi più astratti e generali, appunto perchè sono di estrema evidenza, si danno sempre per sottintesi; e d'altra parte, appunto perchè troppo generali, non provano niente in una materia particolare, a dimostrar la quale occorre che si adopero un qualche assioma più prossimo e più particolarmente applicabile, mentre i principi supremi sono applicabili indistintamente a tutto lo scibile.

CAPO TERZO

Delle varie specie della dimostrazione.

360. Abbiamo già veduto che la dimostrazione o prova è quell'operazione logica con cui si deriva la verità di una proposizione da quella di un'altra o di altre proposizioni. Volendo ora dare le regole per ben condurre ogni dimostrazione, ci convien distinguere le varie sue specie. Le prove possono essere dirette o indirette, a priori o a posteriori, positive o negative.

361. Prove *a priori* o anche *speculative* diconsi quelle, che si deducono dai principi universali e necessari della ragione e dell'essenza delle cose. Così dalla natura dell'*ente ideale* io posso cavare una dimostrazione a priori o pura dell'esistenza di Dio; tutte le dimostrazioni della matematica pura sono di questa specie. I principi da cui si deducono avendo una *necessità apodittica* o sia una forza intrinseca di dimostrare, queste dimostrazioni vanno sempre congiunte con una somma evidenza.

362. Prove *empiriche* o *a posteriori* diconsi quelle, che si deducono da principi formati dietro l'esperienza e la generalizzazione, o vero consistono in giudizi sperimentali. I fatti, come vedemmo, prestano la materia alle nostre osservazioni; da molte osservazioni e molti confronti si cava per induzione un principio empirico, o sia si stabilisce l'esistenza di una proprietà comune, o di una causa, di una legge generale che serve come di principio a posteriori da cui inferire molte conseguenze. È così che dall'effetto si argomenta alla causa, per esempio dall'esistenza delle cose contingenti si cava una dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio. Si avverta però che le prove a posteriori si riducono in ultimo a qualche principio puro e necessario; infatti perchè per esempio dell'esistenza di un effetto si argomenta con certezza a quella di una causa? Pel principio di causa, il quale è fornito di necessità assoluta.

363. Prova *diretta* è quella, la quale indica direttamente, e quindi con tutta chiarezza ed evidenza, il rapporto tra il subietto e il predicato della proposizione da dimostrarsi; *indiretta* è quella, con cui si dimostra la verità di una proposizione dalla falsità della sua contraddittoria. Così *direttamente* si prova che l'anima umana è immortale, cavandone le ragioni dalla natura dell'anima, in quanto ella ha in sè essenzialmente la vita, è incorporea e spirituale, è congiunta con la verità eterna e immutabile; *indirettamente* si prova, cavandone gli argomenti dalle conseguenze che verrebbero, se l'anima perisse con la morte corporea, conseguenze che smentirebbero la bontà, la sapienza, la giustizia di Dio.

Le prove indirette chiamansi anche deduzioni *ab absurdo* o dall'*impossibile*, giacchè con esse si dimostra che negando ciò che vogliamo provare, si cade nell'impossibile ammettendo una con-

tradizione. Dove si osservi che la proposizione la cui falsità si deve dimostrare affm di provare la verità della tesi, non basta che sia contraria ma dev'essere contraddittoria; se fosse soltanto contraria, potendo darsi che sia falsa anche la tesi, non concluderebbe nulla; se invece è contraddittoria, provato che io abbia la falsità di questa, ne segue per necessaria illazione la verità di quella. Io non potrei provare che tutti gli uomini sono sapienti, dimostrando la falsità della proposizione contraria che afferma tutti gli uomini essere stolti; invece potrei dimostrare indirettamente che gli empj sono stolti, affermando che se ciò non fosse, sarebbero da dirsi stolti tutti i buoni che convengono in questa sentenza. Le prove dirette si chiamano anche *intrinseche*, le indirette *estrinseche*.

364. Prove *positive* si chiamano, quando consistono nella dimostrazione della tesi; *negative*, quando si limitano a ribattere l'opinione contraria; alcuni poi chiamano negativa una prova, quando si riduce a provare che non vi è niente che ripugni o dimostri falsa la tesi che si vuol sostènere.

CAPO QUARTO

Regole per l'uso delle prove.

365. Le regole da seguirsi nell'uso delle varie specie di prove sono le seguenti:

1.^o In appoggio di una tesi si devono cercare prove tali che bastino a dimostrarla vera. Non si avrebbe ragione per creder vera e certa una proposizione, quando non si avessero che prove probabili e insufficienti; e sarebbe un grave inganno il credere, che una tesi, alla quale manchi ogni specie di prove decisive, potesse acquistare il valore di vera certezza per qualsiasi cumulo di prove tutte egualmente incerte. Quindi ogni argomento deve reggersi da sè, o sia non deve abbisognare di verun altro argomento per acquistare un valore dimostrativo; giacchè, se bisognasse di un altro argomento, la dimostrazione dipenderebbe da questo e non da quello. Si eccettua il caso di quando si argomenta dalle circostanze di una cosa, mentre allora una sola circostanza non conchiude, ma c'è tal concorso di circostanze che è decisivo e non permette che si dubiti della cosa. Si deve poi evitare di appoggiare i propri ragionamenti a delle prove *comuni*, cioè così generiche e indeterminate che non bastino a provare l'assunto o si possano addurre a sostegno anche dell'opinione opposta. Se a provare che l'uomo è libero, alcuno si limitasse a dire che l'uomo è intelligente, questo varrebbe anche per chi volesse sostenere che non è libero; giacchè, se alla libertà è necessaria l'intelligenza, non però ella basta, ed essendo l'intelligenza una facoltà dipendente dalla *verità* che è immutabile, si potrebbe anzi dalla

sua natura cavare un' obiezione contro la tesi dell'umana libertà.

366. 2.^o Una tesi non è mai *completamente* dimostrata, finchè non sia confermata con tutte le prove di cui è suscettibile. Si avverta che, quando una tesi è dimostrata a sufficienza, cioè anche con una sola prova ma valida, ciò può bastare alla persuasione ragionevole e alla certezza; tuttavia non si devono trascurare le altre prove che potrebbero esserci e che sono subordinate le une alle altre. Così l'esistenza di Dio si può provare con prove tanto dirette che indirette, tanto a priori che a posteriori; si può provare con l'argomento ideologico, con l'argomento ontologico, cosmologico e morale. La conferma di questa verità fondamentale, fatta per via di argomenti diversi, serve a spargere molta luce sulla stessa, prepara la ragione a ribattere i sofismi che in contrario si potrebbero escogitare, finalmente giova per ciò che alcune sono più adatte di altre alla varia capacità delle menti. Non deve nè pur tacersi che, se bene ogni argomento si deve reggere da sé, tuttavia l'uno presta aiuto all'altro, rendendolo più evidente.

367. 3.^o Le prove dirette devonsi d'ordinario preferire alle indirette; 1.^o perchè le dirette essendo tolte dalle viscere della cosa, sono perciò fornite di tutta l'evidenza desiderabile, e fanno conoscere perfettamente il soggetto di che si tratta; quando le indirette lasciano sempre a desiderare qualcosa; 2.^o perchè se si pretende addurre una prova indiretta prima della diretta, è troppo facile che si cada in qualche sofisma, e in genere che si scambi l'incomprensibile con l'assurdo, o che si provi la falsità della proposizione contraria in luogo della contraddittoria. Si deve però eccezzuare il caso di un bisogno particolare. Trattandosi, non già di dimostrare a noi, ma d'insegnare la verità ad altri, le prove indirette han sempre molta forza con le persone poco istruite, e fanno talvolta maggior colpo delle altre. Di più, le prove indirette hanno tutta l'efficacia, quando non si sono ancora vedute le ragioni dirette e intrinseche di una cosa. Si avverta poi esser un errore quello di credere che le prove indirette e quelle che si fanno per via di eliminazione, non abbiano alcun valore apodittico; giacchè, quando veramente sia dimostrata la falsità della proposizione contraddittoria, la cosa non può più mettersi in dubbio, altrimenti si cade in contradizione. Equal valore ha la prova per via di eliminazione, quando possiamo accertarci che furono esclusi tutti i casi possibili; allora non può essere vera che quell'unica proposizione, contro cui non sussista alcuna difficoltà.

368. 4.^o Riguardo alle prove negative si deve osservare, che esse non hanno valore, quando manchi ogni prova positiva. Il provare la falsità dell'altrui dimostrazione non è un dimostrare la verità della nostra. Esposta invece la prova positiva, può tornare utile la confutazione degli errori altrui, inquanto si tratta di confutarli, ma non ne viene alcun appoggio alla nostra tesi.

369. 5.^o Alle prove si deve dare eziandio un posto conveniente,

distribuendole in buon ordine. Al quale intento, 1.^o le prove semplici devono precedere quelle che sono più composte, sia perchè questo è voluto dall'ordine logico delle idee, sia perchè le prove più composte si rendono più chiare, quando susseguono alle più semplici: 2.^o a parità di condizioni, devesi cominciare da quelle che nascono più naturalmente dal soggetto stesso che si tratta; il che ognuno potrà vedere consultando la natura e le circostanze di ciò che deve dimostrare: 3.^o si devono far preceder quelle che, ben comprese una volta, aiutano l'intelligenza delle altre. I retori consigliano, quando si perora una causa, di addurre sul principio qualcuna delle prove più concludenti, riservando per le ultime le più forti, e serrando nel mezzo le più deboli; vana astuzia! regola migliore si è di non far uso mai di prove deboli, ma, se può presumersi qualche vantaggio, di accennarle senza dar loro importanza, non lasciando che chi ascolta ne giudichi.

370. 6.^o Per ultimo, siccome ogni prova consiste in un ragionamento; così tutte le regole necessarie a seguirsi, a ciò che questo sia concludente, si devono aver presenti nel fare la dimostrazione di qualsiasi verità. Queste regole essendo di tanta importanza, che tutto il valor delle prove di qualsiasi specie dipenda sempre dall'averle o no seguite, ne faremo più lungo discorso.

CAPO QUINTO

Regole del sillogismo.

371. Ogni dimostrazione si fa con un ragionamento; ogni ragionamento consiste nel cavare una conseguenza da due premesse. Se bene, ragionando, di via ordinaria noi non facciam uso della forma sillogistica; questa però ne è una fedele espressione, e quasi lo scheletro di ogni interno ed esterno discorso. Però le regole del sillogismo sono le stesse che devono reggere ogni ragionamento; e noi, sull'esempio di tutti universalmente i trattati di Logica, le verremo esponendo e spiegando; dopo di che vedremo come tutti si possano ridurre a una regola unica fondamentale.

372. Otto sono le regole che i logici assegnano al sillogismo categorico; quattro delle quali riguardano i termini del sillogismo, e quattro la natura delle proposizioni.

373. Regole concernenti i termini del sillogismo:

1.^o — Nel sillogismo devono entrare tre termini nè più nè meno. Ciò è chiaro, appena si consideri la natura del ragionamento che consiste nel mostrare la convenienza fra due idee mediante una terza; per esempio la convenienza fra l'idea di *uomo* e l'idea di *merito*, mediante quella di *libertà*. Con questi tre termini si potrebbe fare il seguente ragionamento. « Chi è *libero* è suscettibile di *merito*, l'*uomo* è libero; dunque l'*uomo* è suscettibile di *merito* ». Sopprimasi anche un solo di questi tre termi-

ni, o sia una sola di queste tre idee; e non c'è più ragionamento. Egualmente, se vi s'introduca un quarto termine, questo o entrerà nelle premesse o nella conclusione: se entra in alcuna delle premesse, allora o la minore dovrà contenere due concetti diversi dalla maggiore, o la conclusione un termine che non si trova nelle premesse. Nell' un caso la minore non è in relazione con la maggiore; nell' altro la conclusione è più estesa delle premesse. Si avverta però che in questa regola si parla del significato dei termini o sia del concetto, e non già dei termini materialmente presi. Quindi potrebbe darsi che i termini materialmente presi fossero più di tre, ma i concetti non eccedessero tal numero; nel qual caso la regola sarebbe salva: invece se si mantenesse il numero materiale dei termini, ma nelle diverse proposizioni si scambiasse il loro significato, per esempio passando dal proprio al metaforico, la regola sarebbe violata.

2.^o — I termini estremi (cioè il maggiore e il minore) non devono esser presi nella conclusione più universalmente che nelle premesse—; cioè la conseguenza non deve essere più estesa delle premesse, altrimenti non è legittimamente dedotta. E la ragione si è che non si può conchiudere dal particolare al generale, ma viceversa. Da ciò che alcuni filosofi abusarono dei loro talenti per fondare dottrine perniciose, non è legittimo il conchiudere che tutti i filosofi, e nè meno che la maggior parte, ne abusarono. Invece dal principio generale che la scienza è necessaria alla società, ne discende la conclusione particolare che alla società è necessaria la filosofia, madre di tutte le scienze.

3.^o — Il termine medio non deve entrare nella conclusione—. La ragione si è che nella conclusione si uniscono solo i termini estremi, che sono quelli di cui si fa quistione se convengano fra loro. Invece il termine medio esprime l'idea che mostra questa convenienza.

4.^o — Il termine medio deve essere preso almeno una volta universalmente —; deve cioè esser preso in tutta la sua estensione almeno una volta, perchè potrebbe anche esser preso universalmente in entrambe le premesse, ma non particolarmente. « *Alcuni uomini sono probi; alcuni uomini sono empî; dunque alcuni probi sono empî* »; in questo falso sillogismo il termine *uomo* non è mai preso universalmente, ma in entrambe le premesse è preso come una parte di un medesimo tutto, che è l'uman genere; e però non si può legittimamente conchiudere di una d'esse parti ciò che è proprio dell' altra. Se invece si dicesse: *Alcuni uomini sono empî; gli empî sono infelici; dunque alcuni uomini sono infelici* », nella maggiore di questo sillogismo che è la seconda proposizione, il termine medio *gli empî* è preso, come si vede, in tutta la sua estensione, e quindi il ragionamento è concludente.

374. Regole concernenti la qualità e quantità delle proposizioni.

1.^o — Da due premesse negative non si può concludere niente — Ciò è chiaro, perchè, se nessuna delle due idee paragonate fra loro conviene con la terza che si assume come principio, non converranno nè manco fra loro, e niente potrà inferirsi. Quale conclusione infatti potrebbe cavarsi 1.^o da ciò che *le bestie non pensano*, 2.^o da ciò che *l'anima non è materiale*? Bisogna però avvertire che talora le proposizioni sembrano entrambe negative, quando realmente una di esse non ha di negativo che l'apparenza; verbigratia: « Chi non pensa non è capace di virtù; le bestie non pensano; dunque le bestie non sono capaci di virtù ». La minore di questo sillogismo afferma e non nega, perchè la particella negativa si riferisce al predicato e non al soggetto, quasi dicesse *le bestie sono non pensanti*, o sia sono prive di pensiero, sono tra quegli enti che non pensano. Se invece a questa proposizione sostituissi quest'altra: *Ma gli uomini non sono bestie*, questa sarebbe realmente negativa, e nulla potrei concludere.

2.^o — Da due premesse affermative non si può cavare una conseguenza negativa — Infatti, se le due premesse sono affermative, ciò deriva dalla convenienza che passa tra le due idee che contengono e una terza. Dunque le due idee devono convenire anche fra loro, e perciò la conclusione dovrà essere necessariamente affermativa.

3.^o — La conclusione segue sempre la parte più debole — Per parte più debole intendosi la proposizione particolare a fronte della generale, e la negativa a petto dell'affermativa. E perciò secondo questa regola, se una delle premesse è negativa, la conclusione deve essere negativa parimenti; e se uno è particolare, anche la conclusione dev'essere particolare. La prima parte di questa regola è chiara, giacchè, se di due idee l'una conviene con una terza (proposizione affermativa) e l'altra no (proposizione negativa), non potranno nè pur fra loro convenire (conclusione negativa). La seconda parte di questa regola è facile a dimostrarsi; giacchè posto che una delle premesse sia particolare, se la conclusione potesse essere universale, uno dei termini estremi si prenderebbe più universalmente nella conclusione che nelle premesse; ciò che fa contro la seconda regola.

4.^o — Da due premesse particolari non può venire nessuna conseguenza — E ciò vale tanto se le premesse sieno affermative, quanto se sieno negative, o pure affermativa l'una e negativa l'altra. La prima parte risulta dalla quarta regola, la seconda dalla quinta, e la terza dalla seconda regola, la quale vieta che i termini si prendano più universalmente nella conclusione che nelle premesse. Quindi da queste due proposizioni: « Alcuni Italiani sono filosofi; alcuni filosofi sono materialisti », non può seguire veruna conseguenza.

Questa regola però non è del tutto esatta, potendosi benissimo concludere da due premesse particolari, purchè una di esse sia

una proposizione contenente l'altra, come una *parte* è contenuta nel *tutto*. Infatti una proposizione, comunque parziale o anche singolare, può comprendere una pluralità qualsiasi anche di sola relazione. Il che si capirà meglio da quanto or ora aggiungiamo circa la regola unica universale del sillogismo.

375. Questa regola è che—la conclusione del sillogismo sia contenuta nel *tutto sillogistico* —. Il tutto sillogistico è sempre il *termine medio* o concepito, o affermato; ed è quello che, riguardo al subietto o al predicato della tesi, ha una cotale universalità, per la quale il subietto stesso o il predicato vi è contenuto, come la specie nel genere, come un genere meno esteso nel più esteso, o come una stessa cosa veduta sotto due diversi rapporti. Perciò il principio universale d'ogni sillogismo —: Due cose uguali a una terza sono uguali anche tra di loro —: si può convertire in quest'altro —: Ciò che si predica di tutto, si predica di ogni cosa contenuta nel tutto —: dove si avverta che la predicazione di cui si parla non riguarda il tutto come tutto, ma come tutta una quantità di cose, un complesso di cose unito, comunque sia, dalla mente in una concezione.

376. Due sono le specie del *tutto sillogistico*, perchè esso può riguardare tanto l'*estensione*, quanto la *comprensione* del termine medio. Un concetto più *esteso*, per esempio un *genere*, è un tutto relativamente alla *specie*; un concetto o un oggetto più *comprendivo* è un tutto rispettivamente a ciò che esso comprende. E così anche i sillogismi sono di due specie, *sillogismi di comprensione*, e *sillogismi d'estensione*.

377. Il tutto di estensione non incontra difficoltà a intendersi, perchè è chiaro che il genere è più esteso della specie; e perciò quello che si predica del genere, si predica anche della specie, in quanto è nel genere contenuta. Perciò in questo sillogismo di estensione —: Ciò che pensa è spirituale: l'anima umana pensa: l'anima umana è spirituale—è facile il rilevare la contenezza della specie *anima umana* nel tutto estensivo *ciò che pensa*.

Ma i *tutti* ne' sillogismi di comprensione sono di varie specie. Primieramente si distingue il *tutto comprendivo formale* dal *tutto comprendivo reale*. Il *formale* è il complesso delle note caratteristiche contenute in un concetto, come per esempio l'animalità e l'intelligenza con tutte le loro facoltà rispettive nel concetto *uomo*. Il *reale* è un tutto che non consiste in un mero concetto, ma in un reale o che possa dividersi, o in cui la mente possa distinguere più cose reali; per esempio un tutto di tempo, o di spazio, o di materia, o di composizione, di copulazione, di collezione, e simili. In queste specie di tutto comprendivo, e formale e reale, si può da due premesse speciali, parziali, anche singolari, dedurre una legittima conseguenza, purché il termine medio, che è il tutto sillogistico, sia considerato come tutto, e la conclusione abbia, rispetto al medesimo, la relazione di parte. « L'uomo è un

ente che ha l'animalità e la razionalità » ; proposizione speciale, che contiene un tutto complessivo formale : « Ma quest' ente, che vi addito, è un uomo » ; proposizione singolare. Da queste due premesse, nessuna delle quali è universale, ne discende la conseguenza che : « Dunque quest' ente ha l' animalità e la razionalità ». Prendiamo ad esempio un sillogismo, in cui il tutto sia reale : « Ogni soldato del tal reggimento che si segnalò nel tal fatto d'arme, merita una decorazione: ma Tizio è un soldato di quel reggimento ; dunque Tizio merita una decorazione ». Acciò dunque si possa concludere da' premesse particolari , basta che una di esse contenga il *tutto sillogistico*, il quale è una specie di universalità rispetto a ciò che contiene.

378. Ma qual sarà poi la regola per verificare la contenenza della tesi nel tutto sillogistico ? Questa regola è che — il termine medio sia d' un' estensione almeno pari a quella del subietto della tesi, e d' una comprensione almeno pari a quella del predicato —. In altre parole, se la tesi dev'essere contenuta nel tutto sillogistico o sia nel termine medio, conviene che nè il subietto della tesi ecceda l' estensione del termine medio, nè il predicato della tesi ecceda la comprensione del medesimo, acciocchè non ci sia più nella conclusione che nelle premesse.

379. Fin qui abbiain parlato delle regole risguardanti il sillogismo categorico o sia *semplice* ; passiamo a veder quelle de' sillogismi *composti*, o sia dei condizionali, copulativi e disgiuntivi.

380. La legge del sillogismo *condizionale* è la seguente:—Posta la condizione , è posto pure il condizionato ; e tolto il condizionato, è tolta pure la condizione —. In questa specie di sillogismo almeno una delle premesse deve essere un giudizio ipotetico, ma lo possono essere entrambe; nel primo caso dicesi sillogismo *ipotetico misto*, nel secondo *ipotetico puro*. Il misto è il più comune. Tutte le regole che si assegnano a questo sillogismo si riducono a inculcare, che la proposizione condizionale non sia falsa, e che con un'altra proposizione si dimostri come realmente la condizione si verifichi o non si verifichi. La proposizione seguente: « Se è data una causa, deve darsi il suo effetto », essendo vera , il sillogismo sarà vero quando si verifichi l' esistenza della causa, che si pone come ipotetica. La seguente invece: « Se a questa medicina succede la morte, questa medicina è causa della morte », essendo falsa non può dedursi legittimamente che la medicina sia la causa per cui l' ammalato morì, quand' anche dopo aver preso quella medicina ne sia seguita la morte.

381. Il sillogismo *copulativo* può facilmente convertirsi in condizionale, facendo sì che un membro della maggiore sia la condizione, e l' altro il condizionato. Sua regola generale si è che — affermato un membro qualunque, si negano gli altri — ; giacchè i membri congiuntivi non potendo essere tutti egualmente veri, affermato uno, come vero, gli altri devono negarsi. « Non si può

servire alle passioni, e piacere a Dio; molti servono alle passioni; dunque molti non servono a Dio ».

382. Nel sillogismo *disgiuntivo*, acciò la conclusione sia vera, è necessario che l'enumerazione delle parti che si fa nella maggiore, sia completa; allora, affermato un membro qualunque o più di uno, gli altri devono negarsi; negato uno o più, gli altri devono affermarsi.

CAPO SESTO

Dei sofismi o false argomentazioni.

383. Tutte le volte che si viola qualcuna delle leggi sillogistiche, o sia allorché argomentando si pongono delle false premesse, o poste delle premesse vere, se ne deducono false conseguenze, si commette un sofisma o un paralogismo. Però a compimento di ciò che spetta all'arte dimostrativa, verremo descrivendo le varie forme sotto cui si possono presentare le false dimostrazioni.

384. Il *sofisma* è — una falsa argomentazione, che nella forma ha l'apparenza della verità —; e chiamasi con tal nome, allorché si pone a bello studio con certo artificio per indurre in errore. Se invece si fa per ignoranza e senza scopo d'ingannare, si chiama *paralogismo*.

Il nome è cosa indifferente; nondimeno è un uso molto comune quello di chiamar *sofista* chiunque cerca di imporre e insinuare l'errore o con ambagi di parole o con fallaci argomentazioni; mentre non si dà questo nome a chi si conosce caduto incautamente in errore. Giova di più l'osservare che merita il nome di sofista, non solamente colui che a modo di alcune sette degli antichi filosofi greci professa l'errore e tenta insegnarlo, ma eziandio chiunque, inocciato in qualche sua opinione, impegnasi a sostenerla contro le più gravi difficoltà, e si appiglia a qualunque argomento per difenderla.

385. I dialettici distinguono due specie di paralogismi, quei di parole e quei di pensieri; quelli si chiamano anche *fallacie grammaticali*, e questi *fallacie logiche*.

386. I paralogismi di parole sono tutti quelli nei quali si abusa dei termini per modo da generare ambiguità o anfibologia nel discorso. Nella quale fallacia si può cadere per più maniere, cioè:

1.^o Attribuendo a una stessa parola diversi significati, donde nascono gli *equivoci*. La parola *idea* a cagion d'esempio può prendersi per significare talora l'*essenza* stessa *intelligibile* di una cosa, talora un *giudizio* della mente, talora un' *opinione*, talora un' *immagine*, e via discorrendo. Qual meraviglia però, se fra gli stessi filosofi alcuni traggono di qui occasione di sofismi nel risolvere le questioni sulla natura e sull'origine delle idee? Essi non fanno che abusare della parola *idea*, considerandola come

atta a significare ora una cosa, ora un' altra. Talvolta un termine è equivoco, malgrado che esprima sempre la stessa cosa, perchè in una proposizione indica una proprietà di una cosa, mentre in un' altra seguente ne indica un' altra. Così pure a un medesimo termine si può dare un' estensione ora maggiore ora minore, e la stessa idea vaga e indeterminata si può applicare a più o meno soggetti; dal che nasce una quantità di equivoci. Cicerone porta un curioso esempio di questa specie di sofismi: « Quo in genere (*De off.*, cap. XII) etiam in republica multa peccantur; ut ille, qui, quum centum triginta dierum essent cum hoste pactae induciae, noctu populabatur agros, quod dierum essent pactae, non noctium induciae ». Si deve però distinguere il vero sofisma di parole con cui si abusa del linguaggio per trarre in errore, o si cade in errore per ignoranza del linguaggio, dal gioco di parole con cui scientemente si ama scherzare o anche far di peggio, prendendone l' occasione dai diversi significati che possono ricevere le parole, come è il caso citato da Cicerone.

Alle forme equivoche sono molto affini le anfibologiche. L' *anfibia* ha luogo quando i termini di una proposizione sono per tal modo disposti che ciascuno può prendersi tanto per soggetto che per predicato della medesima. Dal che deriva che la proposizione può esser presa in doppio e contrario significato.

2.^o Passando in un medesimo ragionamento dal senso *proprio* delle parole al senso *traslato*, o viceversa. Se io dicessi che l' ente ideale *non sussiste fuori dello spirito*, e alcuno ne inferisse che dunque l' ente ideale è una modificazione della mente, è cosa subiettiva, darebbe un senso proprio, o almeno più proprio che io non voglia esprimere, a quelle parole *non sussiste fuori dello spirito*, quando invece non significano altro che una relazione essenziale tra l' intelligibile e l' intelligente, tra l' idea e il pensiero; e così mentre con quelle espressioni vorrebbe affermare soltanto che l' ente *ideale* non è *reale*, nè può sussistere come *soggetto* ma soltanto come *oggetto*, un sofista verrebbe a contorcere il senso mediante un' interpretazione grossolana in senso proprio, accusandomi di subiettivismo e di nullismo. Gli scrittori spiritosi e coloro che si danno al genere satirico, abbondano di sofismi di parole; come anche certi ingegni arguti abili più a sedurre la mente che a persuaderla. Montaigne (a) dice in qualche luogo: « L' unica e principale amicizia sopprime tutte le altre obbligazioni. Il segreto che io ho giurato di non rivelare ad altri, io lo posso senza spergiuo comunicare a colui che non è un altro, ma è

(a) Michele di Montaigne nato nel 1538 nel Castello di Montaigne e morto nel 1592 fa uno de' più celebri scrittori del secolo XIV. Celebre è l' opera sua intitolata: *Saggi scritti con molto spirito, senso o penetrazione*. In essi però vi sono alcuni sentimenti troppo liberi e l' autore mostra troppa vanità e buona opinione di sè stesso. (G. N.)

con me una cosa stessa ». Chi non vede che qui si abusa dei termini, prendendo in senso proprio quello che deve intendersi in senso traslato? Ma prendendoli in questo secondo senso, a che si riduce l'asserzione del Montaigne, se non a dire che l'amicizia è vincolo così stretto che rende lecito perfino lo spergiuro?

3. Passando dal *senso composto* al *senso diviso*, o viceversa. La prima maniera si chiama *sofisma di composizione*, e l'altra *di divisione*. Le parole di Cristo: *i ciechi vedono, gli storpi camminano, i sordi odono*, sono vere prendendole separatamente e non congiunte, o sia nel senso diviso e non nel composto, come si fosse detto: *coloro che erano ciechi adesso vedono*; e così delle altre. Prendendole in senso composto esprimono un assurdo. Per lo contrario questa proposizione: *nè i maledici nè gli avari nè i libidinosi entreranno nel regno dei cieli*, è vera nel senso composto, e sarebbe falsa nel senso diviso, giacchè tutti coloro che ora sono tali, possono cessare di esserlo e così entrare nel regno de' cieli.

387. I sofismi di pensiero hanno luogo d'ordinario o per troppa estensione, o per troppa restrizione, o per enumerazione imperfetta, o per ignoranza del subietto, o per falsa sopposizione, o per circolo vizioso, o per petizione di principio, o per falsa causa.

1.º Per *troppa estensione*, affermando o negando in generale ciò che non è vero o falso se non in particolare, per esempio attribuendo a tutta intiera una nazione o a tutto un ceto di difetti di un individuo o di pochi. Questo paralogismo si può commettere in quattro maniere: 1.º per estensione semplice, per esempio attribuendo alla *specie* ciò che appartiene solamente al suo *genere*, e conchiudendo della specie ciò che non è proprio se non della parte generica (*fallacia generis*), come in questo paralogismo: « L'uomo è un animale. Il cervo è un animale. Dunque il cervo è un uomo »; 2.º per accidente (*fallacia accidentis*), per esempio se si volesse provare che le carni salate estinguono la sete, perchè fanno bere, e il bere estingue la sete; 3.º per passaggio dall'assoluto al relativo o viceversa (*a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*), per esempio: « Dio è somma perfezione; l'ira è un' imperfezione; dunque Dio non può adirarsi »; 4.º per passaggio dal distributivo al collettivo, per esempio: « L'uomo pensa; l'uomo è composto di anima e di corpo; dunque il pensiero è comune all'anima e al corpo ».

2.º Per *troppa restrizione*, affermando o negando in un solo senso ciò che è vero o falso in tutti i sensi, per esempio chi dicesse che il duello è detestabile in tutti, meno però nei militari.

3.º Per *ignoranza del subietto* (*ignorantia elenchi*), abbandonando quello che è in quistione, e dimostrando o confutando quello che non lo è. Vi si cade spessissimo nelle dispute a voce, perchè il bollore della disputa fa dimenticare facilmente il punto unico che da principio si era posto in campo da discutere; vi si

cade spessissimo anche da coloro che vogliono sentenziare su cose di cui hanno cognizione superficiale.

4.^o Per *enumerazione imperfetta*, enumerando una sola parte delle premesse che sono necessarie per cavarne una data conclusione. La lecitudine per esempio di un'azione dipende così dalla qualità dell'oggetto, come dal fine di chi opera e dalle circostanze; onde da un solo di questi tre elementi non la si potrebbe dedurre. In questa specie di paralogismo si cade pure nel generalizzare e nel classificare, tutte le volte che queste operazioni si appoggiano a un certo numero di fenomeni o di caratteri trascurandone altri, onde si classifica male, e si fanno delle false induzioni.

5.^o Per *falso supposto*, quando si ragiona dietro una opinione che si suppone vera quando è falsa, o falsa quando è vera, o certa quando è incerta. Definita malamente una cosa, le conseguenze che se ne cavano di necessità sono false; falsamente definita la libertà d'arbitrio, si cava che l'uomo non è libero, data una falsa definizione delle idee, si erra anche nell'assegnarne l'origine; inteso malamente il senso di un autore o di un disputante, è forza che gli si obietti ciò che mai non ha detto, onde quel volgare proverbio: *chi male intende, peggio risponde*. Ammesso come reale un fatto che non esiste, vi si fonda sopra ragionamenti, che non hanno perciò nessun valore.

6.^o Per *circolo vizioso*, allorché avendo fatto servire di principio una proposizione per dimostrarne un'altra, si fa poi servire quest'altra di principio a dimostrare la prima. Di questo vizio peccherebbe il ragionamento di chi, dopo esser partito dall'esistenza dei corpi per provare l'esistenza di Dio, parlasse poi dalla veracità di Dio per provare l'esistenza dei corpi.

7.^o Per *petizione di principio*, quando si dà per provato quello che è in quistione, dimodochè si pone come principio quello che dovrebbe essere la conclusione del principio stesso. Questo è difetto delle menti deboli e confuse, le quali sogliono dipendersi in molte parole, mancando di arte dimostrativa e di sode ragioni. Dopo aver viaggiato molto, si trovano al punto d'onde sono partite, non avendo forse fatto altro che dire la stessa cosa in termini equivalenti.

8.^o Per *falsa causa (non causa pro causa)*, ogniquale volta a un effetto si assegna per causa una cosa che non esiste, o che non è la vera sua causa; o si confonde l'*occasione* con la *causa efficiente*, o questa con la *causa finale*. Il principio di causa essendo dei più noti e dei più usati dalla ragione, ne segue che gli uomini sono abituati a voler assegnare la causa di tutto ciò che avviene e che sono costretti a considerare come effetto. Però molte cose avvengono per legge di successione o per coincidenza, e non per un rapporto di causa ad effetto; di qui i più frequenti paralogismi.

388. Oltre queste forme di falsa argomentazione, se ne contano altre, quali sono le seguenti.

1.° L'argomento chiamato *ad verecundiam*, con cui per sostenere la nostra tesi ricorriamo all'autorità di persone distinte per ingegno o per dignità o per altro titolo, quasi costringendo ad arrendersi chi ci ascolta, se non vuol comparire irriverente. È l'argomento dell' *ipse dixit* che sgarbatamente chiude la bocca e tronca le quistioni senza scioglierle. Esso vale soltanto nelle quistioni che non si possono sciogliere se non pel principio di autorità.

2.° L'argomento *ad ignorantiam*, con cui si sfida l'avversario a produrre ragioni, o prove più solide, giacchè alle nostre non vuole arrendersi; quasichè la debolezza o la mancanza degli argomenti nell'avversario sia una ragione per dire che i nostri sono concludenti.

3.° L'argomento *ad hominem*, quando vogliam provare la verità del nostro asserto, dimostrandola coi principi per altro erronei professati dall'avversario, o con qualche confessione che gli sfuggi inavvertentemente, giacchè nè gli errori altrui possono patrocinare la nostra causa, nè una confessione involontaria si può tenere per un consenso. Cionondimeno questo argomento è valido e ha molta forza, allorchè si tratta di cogliere l'avversario in contraddizione con sè medesimo, o di ribattere l'audacia di chi osa incolpare altrui di un difetto nel quale cade egli stesso. Tale è l'argomento inchiuso in questo verso di Giovenale: *Quis tulerit Gracchos de seditione quærentes?*

4.° Il sofisma della *pronunziazione*, giacchè il senso delle parole si cangia sia pel diverso accento con cui si pronunciano, sia per la diversa quantità data alla sillaba, sia per il raddoppiamento o la semplificazione delle lettere, o pel suono largo o stretto dato a certe vocali, o per un'aspirazione omessa o interposta, o proferendo divise le sillabe che vanno congiunte o viceversa, o per un'inflessione, seria o ironica, o per altri simili accidenti cui può dar luogo il modo di pronunziar le parole, venendosi così a travisare il senso.

5.° Il sofisma delle *molte interrogazioni*, allorchè si dimandano all'avversario più cose simultaneamente, per obbligarlo a una sola risposta, la quale riuscirebbe vera rispetto a un'interrogazione, ma falsa rispetto a un'altra.

6.° Il sofisma dell'*inconvenienza*, quando si pretende sciogliere una difficoltà o ribattere un punto in questione col semplice addurre degli inconvenienti che ne verrebbero, se la cosa disputata si ammettesse. *Adducere inconueniens*, dicevano gli antichi, *non est solvere difficultatem*: e avevano ragione, perchè non si deve ribattere una difficoltà adducendone un'altra. E però da eccettuarsi il caso in cui l'inconveniente fosse una conseguenza assurda che venisse per avventura dalla cosa, quando la si am-

mettesse come vera. In tal caso ci sarebbe, non un sofisma, ma quell'argomento *ab absurdo* di cui abbiamo parlato.

389. Avvertiamo qui per ultimo che ogni falso giudizio dipendente dalle varie cause dell' errore per noi accennate, può servire di principio a un numero incalcolabile di false dimostrazioni. Perciò converrà che si esamini sempre, se le nostre dimostrazioni sieno vere o false, sì nella *materia* che nella *forma*. Quanto alla materia, converrà vedere se ciascuna proposizione del ragionamento sia vera, se i termini siano tre nè più nè meno e siano sempre adoperati nel medesimo senso. Quanto alla forma, per vedere se le proposizioni sono bene collegate e concludenti, gioverà ridurre il ragionamento allo scheletro o sia alla forma sillogistica; così tornerà facile il vedere, se tra le proposizioni diasi quel nesso logico pel quale hanno valore dimostrativo, e siansi osservate le regole sillogistiche. In caso diverso converrà vedere in quale specie di paralogismo siamo caduti, onde applicarvi l'opportuno rimedio.

PARTE TERZA

DEL METODO DIDATTICO

390. Conosciuta la verità, noi abbiamo il dovere e sentiamo il bisogno di comunicarla agli altri. La verità è un bene comune, un bene che non si scema per liberalità, ma si raddoppia e moltiplica, un bene a cui tutti aspirano, a cui tutti hanno diritto, e che premurosamente si trasmette e premurosamente si accoglie da uomo a uomo, da popolo a popolo, e di generazione in generazione. Come tutti summo discepoli di altri un tempo, e in molte cose possiam sempre esserlo; così ognuno alla sua volta può e sovente deve farsi maestro agli altri. Avviata la ragione a far buon uso delle sue facoltà per la scoperta e la dimostrazione del vero, passiamo per ultimo a guidarla nella grand'arte di comunicare agli altri il proprio sapere.

391. Quest'arte è detta *metodo didattico* o *espositivo*, che è — il complesso delle regole che si devono seguire nel comunicare agli altri la verità. —

392. La verità si può comunicare agli altri in due modi, cioè o con l'*insegnamento* o con la *disputa*. Nell'insegnamento è il maestro o l'autore che a voce o in iscritto comunica le sue cognizioni a chi ascolta o legge. Nella disputa sono due o più che mettono insieme le proprie cognizioni per trovare una nuova verità, o discutere qualche punto controverso.

393. Supposto che chi si accinge a istruire gli altri, sia da prima istruito appieno egli stesso di ciò che ha da formare l'oggetto del suo insegnamento, che sia animato da un forte e sincero amore della verità, da un vivo interesse pel profitto de' suoi discepoli, e

che infine sia da natura fornito di una facile comunicativa, accresciuta e perfezionata dall' arte, supposte, dico, in chi si assume l'incarico d'insegnare, tutte queste indispensabili condizioni, spetta al presente assunto di stabilire le regole da seguirsi, affinchè la verità venga da lui insegnata col miglior metodo possibile.

Di queste regole altre sono generali, altre speciali. Le regole generali sono quelle a cui si deve conformare ogni specie d'insegnamento, diretto a qualsiasi classe di persone, in iscritto o a voce. Le regole speciali sono quelle da seguirsi nelle speciali circostanze di persone, e di materie che si vogliono insegnare.

CAPO PRIMO

Regole generali del metodo didattico.

394. Le regole generali del metodo didattico tentano a far sì che l'insegnamento abbia tutte quelle doti che deve avere, acciòchè raggiunga pienamente il suo scopo. Lo scopo è quello di trasfondere in altri le proprie cognizioni; ciò che non può farsi, se l'insegnamento non sia chiaro, ordinato, efficace e pieno. La *chiarezza* è indispensabile per essere intesi da chi ci ascolta; per *efficacia* intendo una maniera d' esporre la verità che valga a destar l'interesse; l'*ordine* è voluto sì dal bisogno della chiarezza, sì da quello delle materie; per ultimo la *pienezza* è così necessaria, che il fine dell'insegnamento sarebbe tradito, qualora mancasse di questa dote.

ARTICOLO PRIMO

Della prima dote d'ogni insegnamento, che è la chiarezza.

395. Io chiamo *chiaro* un discorso, non già se contiene idee volgari e comuni che non costringono la mente a veruna tensione, ma se, trattando anche di materie astruse, le espone tuttavia per tal maniera che la mente è aiutata a ben comprenderle e ritenerle. Ciò posto, si può dire che tutte le qualità dell' insegnamento si riducono alla chiarezza; giacchè non si può espor la verità in maniera di farla ben comprendere con certa facilità, senza e procedere con ordine, e sviluppare tutte le parti della materia che s'insegna, e dare al discorso una certa forza ed evidenza. Ma non è sotto questo aspetto così largo che io prendo qui la dote della chiarezza. Per essa intendo solamente quel pregio dell'elocuzione che si deve riconoscere come il più proprio a comunicare agli altri i nostri concetti.

396. L'*elocuzione* abbraccia tanto il materiale, per così dire, dell'espressione che consiste nei vocaboli, quanto il formale che è lo stile.

397. Ciò che costituisce la chiarezza del linguaggio si è la *proprietà* e la *precisione* (a). Un vocabolo è proprio, quando è preso

(a) Toccherò leggermente queste materie, sulle quali si possono consultare le opere dei retori e dei filologi, delle quali abbondiamo.

precisamente in quel senso che gli è attribuito comunemente da coloro che parlano o scrivono. Trattandosi d'insegnare semplicemente la verità, ognuno comprende quanto sia importante questa dote, mentre non si possono comunicare con esattezza le idee, senza far uso di parole che le esprimano esattamente, cioè nè più nè meno di quel che sono. Quindi non sarebbe chiaro l'insegnamento di colui, che si permettesse nell'istruzione frequenti e ardite metafore e allegorie; queste dimandano dal discepolo un lavoro in cui potrebbe troppo facilmente errare, quello voglio dire di tradurre il senso metaforico nel proprio. Non è così di quei discorsi in cui, oltre a istruire, s'intende dilettae e commovere, mentre questi fini non si possono conseguire, senza rivolgersi all'immaginazione e al sentimento; benchè però anche in questo genere di discorsi, prima di destare gli affetti, conviene convincere; e prima di convincere, bisogna ammaestrare; cosicchè la parte puramente istruttiva è sempre esposta dagli oratori d'ogni genere con un linguaggio più proprio e più preciso, quantunque non così nudamente, come farebbe il filosofo o il catechista. Osserverò di più che, sebbene l'oratore parli di più al cuore e all'immaginazione che non alla ragione de'suoi uditori, o a dir meglio parli alla ragione *pratica* più che alla ragione *speculativa*, e perciò possa, anzi debba colorire il suo discorso di tinte calde e vivaci, ciò non di meno la chiarezza gli è indispensabile del pari che ad ogni altro istruttore. Giacchè la proprietà de' vocaboli e delle frasi può considerarsi sotto due rispetti, cioè o nel senso opposto del parlar figurato, o per indicare la più acconcia maniera d'esprimere le proprie idee, sia che si usi di termini propri o di traslati.

398. La proprietà però non basta; vuolsi anche la *precisione* dei vocaboli e dei modi. La *precisione* non deve confondersi con la *concisione*; essa è per così dire il grado estremo della proprietà, è la convenienza dei termini e la loro applicazione più perfetta alle idee. Ognun vede che si può far uso di termini propri cioè non traslati, e tuttavia peccare contro la precisione, usando di tali parole che esprimano ora più ora meno e ora diversamente di quello che si vuol significare; eerta troppa generalità di termini, per esempio, lascia il discepolo nell'incertezza del loro significato. Ora l'insegnamento dev'esser tale che non lasci luogo a false interpretazioni, che non costringa la mente dei discepoli a indovinare il vero e preciso senso delle parole.

399. Queste sono le doti principali da cui nasce la chiarezza. Ma nel mentre le inculchiamo quanto è possibile, non intendiamo tuttavia di ridurre l'istruzione a tale serapolosità, che il dire riesca monotono, pesante, seolorito; basta che si cerchi quella precisione che l'intelligenza di chi si viene istruendo sembrerà ad dimandare. Del resto a ottenere queste doti è indispensabile 1.º che si approfondiscano le materie da insegnarsi e si rendano più

che si può famigliari; 2.^o che si faccia uno studio diligente del linguaggio, e in particolare di quello che è in uso presso coloro che sono conoscitori della materia che s'insegna; 3.^o che si misuri il grado di sviluppo intellettuale di coloro che sono da ammaestrarsi.

400. Alle materie didascaliche si addice uno stile semplice, corretto, abbondante. Non si deve dimenticare che qui si tratta di trasfondere la verità nelle menti di chi ascolta, e non già di diletta- re o commovere. Perciò per semplicità dello stile, che è dote conveniente a ogni argomento, intendo qui una temperanza tutta propria, una fuga cioè di tutte quelle figure, quei colori, quelle immagini che costituiscono lo stile oratorio e poetico.

401. Sarà poi corretto, quando eviterà quei modi troppo volgari, quell' espressioni inesatte, e perfino quelle sgrammaticature che talvolta s' incontrano negli scrittori di materie scientifiche e che più spesso piovono dalle labbra di chi istruisce a voce.

402. Vuolsi finalmente che lo stile sia abbondante: non si creda che la copia sia contraria alla semplicità; contrarie sarebbero la prolissità e la verbosità; ma l'abbondanza consiste nel dare a ciascuna parte dell' insegnamento e a ciascun concetto l' estensione richiesta dal bisogno. Non intendo con ciò la dimostrazione della verità; questa riguarda la pienezza dell' insegnamento; intendo che si abbia a usare quella copia di discorso, che è necessaria per mettere nel più chiaro aspetto ogni cosa. Infatti la dimostrazione di una stessa verità può essere fatta succintamente, o distesa in un maggior numero di proposizioni, corredata di esempi, illustrata con paragoni, accompagnata da quegli incisi, da quelle idee di mezzo che servono a metterla in pieno giorno. E non si devono per sistema schivare le ripetizioni; nell' insegnamento orale in particolar modo giova assai ripetere gli argomenti con maniere e con ordine diverso e presentarli sotto differenti aspetti. La mente del discepolo se li rende così più famigliari. Quando poi si è a certo punto dell' istruzione, giova il riandare le cose già discorse; giova il riprodurre certi principi altre volte inculcati e farne appello frequente per la maggiore evidenza delle cose che si vengono avanzando; giovano i riassunti, e le esposizioni fatte prima in iscorcio e poi in disteso. Con questo metodo le idee non solo entrano in mente, ma vi si accasano e prendono posto quasi da sè, ciascheduna nella propria stanza.

ARTICOLO SECONDO

Della seconda qualità dell' insegnamento, che è l' efficacia.

403. A saper ben istruire la chiarezza non basta. Che frutto può trarsi da una chiara, ma fredda e languida esposizione della verità? L' istruttore deve saper interessare quelli che lo ascoltano, e destare nei loro animi una forte stima di ciò che insegna e .

una viva brama di sapere. Con ciò non voglio dire che l'istruttore debba esagerare i pregi della materia che insegna; basta bene che ne dimostri l'importanza relativa; ogni cosa è eccellente nella propria specie, e non fa d'uopo di mentite lodi per dimostrarlo. Quello che importa sì è che l'istruttore sia egli stesso veramente persuaso dell'importanza e utilità di ciò che insegna, e sappia infondere tale persuasione anche in chi apprende.

404. Chi insegna non predica, non perora, non canta, non rappresenta sulla scena, ma nondimeno c'è una cert'arte di destare interesse, di rinfrescare tratto tratto l'attenzione di chi legge o ascolta, di destare la curiosità di ciò che si è per dire; e quest'arte non tutti la possono apprendere, perchè le predisposizioni di natura vi hanno la parte principale.

405. I retori danno alcune buone regole per rendere interessante il discorso, e ne danno anche talune per rendersi ridicoli. Per ciò che spetta a noi, può dimandarsi se nell'insegnamento che si fa a viva voce sia più proficua la lettura di lezioni appositamente scritte, o vero il discorso spontaneo e, più le materie lo comportano, famigliare. Ora, io non esiterò ad affermare che l'istruttore, se non può fidarsi della propria memoria e non ha facile comunicativa, o tratta materie in cui si vuole la più minuta esattezza, farà bene a preferire la lettura. A parità di condizioni però, cioè quanto non si diano gli accennati estremi, riesco molto più efficace l'istruzione spontanea e famigliare. Primieramente con questo secondo metodo voi vi mettete in più diretta e immediata comunicazione con chi vi ascolta. È ben più viva, più intensa e durevole l'attenzione che si presta a chi parla improvvisando, ciò che dice, che non quella che si concede a una lettura, per quanto interessante ne sia la materia, ed espolita l'elocuzione. Di più, a chi parla è concesso, più che non a chi legge, il ripetersi, il diffondersi più a lungo su certi punti che abbisognano d'esser più inculcati. E intanto che voi procedete nella vostra spiegazione improvvisa, leggete per così dire in fronte agli ascoltanti l'effetto che il vostro dire produce sulla loro mente; e ben vi accorgete dall'alacrità universale che le vostre parole fanno effetto, o da cert'aria immobile del volto vi accorgete che non foste compreso; e così insisterete di più dove troverete esservi maggiore bisogno. Perciò l'istruzione improvvisata, quando sia fatta da chi conosce profondamente le materie che insegna, da chi le stima e apprezza, da chi è caldo del desiderio di ben istruire, da chi possiede facilità di eloquio, è molto più interessante ed efficace di una lettura o di una recita fatta a memoria.

ARTICOLO TERZO

Dell'ordine come qualità necessaria a ogni insegnamento.

406. Chi sa ben ordinare le parti di un tutto, sa ben insegnare. O sia che si ascenda dai particolari ai generali, o che si di-

scenda dai principi alle conseguenze, o che si concatenino fra loro i ragionamenti, o si distribuiscano in classi gli oggetti, o che si mostrino le relazioni delle cose. l'ordine e la concatenazione delle idee dimostra che si possiede pienamente la cognizione di quanto s'insegna; e siccome le idee s'illustrano a vicenda, e la mente le fa proprie quando ben le connette, e le connette quando passa dalle une alle altre non per salto ma per continuità, perciò l'ordine delle materie è tra le prime qualità d'un buon insegnamento.

407. Ci sono varie sorte di ordini, quali sono il *reale*, l'*inventivo*, il *logico* e il *distributivo* (a). Chiamasi *reale* l'ordine che la natura pone e conserva tra le cose, così nello spazio come nel tempo; anzi tutto quello che è proprio dell'essere sussistente, e che si può chiamare ordine *ontologico*: chiamasi *inventivo* l'ordine seguito dall'uomo nella ricerca naturale del vero: chiamasi ordine *logico* quello che da principio deduce le verità che vi stanno inchiusse, o pure dall'ultima deduzione ascende alla proposizione prima: chiamasi poi propriamente ordine *distributivo* quello con cui si distribuisce e si connette un complesso di fatti o di conoscenze, le quali non si possono tutte far derivare nè da una sola cagione, nè da un solo principio.

408. Abbiamo veduto altra volta l'importanza di conservar l'ordine nelle parti offerte dall'analisi. Ora, se l'ordine è importante per ciascuno che cerca la verità per propria istruzione, molto più lo sarà per colui che vuole ammaestrare gli altri; perchè questi si suppongono incapaci a trovare da sé quella verità che apprendono da altri. Secondo il vario bisogno dell'insegnamento e secondo il vario suo obietto può tornare più utile or l'una or l'altra delle varie specie di ordine surriferite. Noi però ci fermeremo a parlare di quelle due vie, a cui ogni ordine d'insegnamento si può ridurre.

409. Due sono le vie che propongono i dialettici da seguirsi nell'insegnamento: altri stanno per la via *analitica*, altri per la *sintetica*. Si dà il nome di metodo *analitico* a quello che nell'insegnare tiene l'ordine stesso dell'invenzione, o anche a quello che, a spiegare una questione, parte dalla questione stessa, e s'inalza per gradi alla scoperta de' *principi* che ne danno la soluzione. Pel contrario, metodo *sintetico* vien chiamato quello che comincia a stabilire certi principi della questione che non sono dedotti della stessa, ma posti già fin da prima. In breve; il metodo *analitico* parte dal particolare e va al generale, e il *sintetico* discende dal generale al particolare. Quello cammina più lentamente, ma però ha il compenso di offrire una più chiara soluzione, perchè appoggiata a quei fondamenti che si sono stabiliti col travaglio della propria riflessione.

(a) T. Mamiani. *Del Rinascimento della Filosofia antica italiana*, part. I, cap. XII.

410. Qual sarà dunque il metodo da preferirsi nell'insegnamento? Molti preferiscono la via analitica come più opportuna. Giacchè questa, partendo sempre dal più noto e dal più semplice, asorge grado grado verso il più ignoto e il più composto, la qual via non c'è dubbio essere la più chiara e la più piana e sicura, quantunque più lunga della sintetica.

411. Convien però guardarsi da alcuni difetti, in cui è facile cadere battendo questa strada. Quanto più l'analisi si presenta come un metodo esatto, e suppone in colui che l'adopera l'abilità non solamente di far comprendere agli altri ciò che egli stesso ha appreso da altri, ma di più d'inventare da solo e di mettere gli altri su la via della scoperta; tanto più è necessario che essa risponda con la sua solidità all'attenzione che ha destata. Alla quale si vien meno, talora dando per supposto ciò che è in questione; talora prendendo dei lunghi giri per cosa che può spedirsi in quattro parole; talora provando proposizioni che hanno tutta l'evidenza e la certezza dei principi, e affannandosi di confermarle con altre meno semplici e meno chiare. Allorchè si trova a proposito di servirsi di questo metodo, non è sempre necessario di rimontare ai primi principi; basta che non se ne dia veruno per supposto il quale non sia vero, e quanto al resto bisogna adattarsi alla portata del proprio uditor e all'estensione del tempo che ci è lasciato per l'istruzione. Ci sarebbe a cagion d'esempio dell'assurdità a salire in ogni predica ai primi principi della teologia, come a ripetere su ciascun fenomeno della natura gli elementi della fisica e le leggi del movimento. Tralasciando di dimostrare i primi fondamenti, è permesso di dare per supposto ciò ch'essi forniscono e che torna utile e proprio a illustrare il soggetto di cui si tratta. Bisogna dunque limitarsi a quei principi che riguardano più da vicino la questione e vi hanno un rapporto patente; se no, lo spirito s'impazienta e l'attenzione si distrae.

412. Se nell'ammaestrare il metodo analitico sembra preferibile al sintetico, non è però che si debba usarne in ogni occasione, nè in qualsivoglia materia e con ogni classe di persone. Non tutti le menti possono tener dietro al filo di lunghe analisi; non tutti hanno la pazienza di condursi lentamente fino alla sommità dei principi partendo dal particolare dei fatti. Di più, questo metodo avanzandosi sempre dal noto all'ignoto senza alcuno slancio del pensiero, mostra una specie di prevenzione contro gli uditori o i lettori, quasi si suppongono incapaci di cercare e di scoprire da sè la verità. All'incontro il metodo sintetico comincia da qualche principio, da cui cava poi tutte le conseguenze particolari, e così lascia a chi impara il piacere di condursi quasi da sè alla scoperta del vero, e non ne stanca la pazienza, a motivo che tiene una via più breve e spedita.

413. Ho detto che questo metodo tiene una via opposta all'analitico. Infatti esso comincia dal *definire* il soggetto che vuol trat-

tare ; poi *spiega* la definizione , e dopo aver fatto qualche *divisione* per indicare l'ordine che vuol tenere, passa a *provare* ciascuna parte della cosa definita ; e per ultimo *risponde alle obiezioni e scioglie le difficoltà* che si presentano.

444. Risulta dal fin qui detto che sì l'uno che l'altro metodo ha i suoi vantaggi , e che sarà della sagacia e dell'accorgimento di chi insegna il ricorrere più tosto all'uno che all'altro , secondo il bisogno. Allorchè si avrà a fare con persone ragionevoli , calme , scevre d'ogni pregiudizio e spirito di parte e d'ogni passione , sarà meglio tenere la via più breve e più semplice , quella cioè che chiamano sintetica. Ma se si tratterà o di materie ancora assai controverse , o con persone ostinate nella loro opinione , se si avranno a sradicare errori inveterati , a combattere pregiudizi antichi , la via analitica pare più indicata : talvolta si dovrà battere ora l'una ora l'altra di queste due strade , e ricorrere a quegli espedienti che saranno indicati dalle circostanze.

ARTICOLO QUARTO

Della pienezza conveniente a ogni insegnamento.

413. La prima dote d'ogni insegnamento, quella che a così dire supplisce alle altre, e senza di cui le altre non possono bastare, è senza dubbio la pienezza o integrità che voglia dirsi. E l'insegnamento allora sarà pieno , quando abbraccerà tutto quello che è necessario, affinchè la verità che s'insegna venga completamente compresa da coloro ai quali s'insegna.

416. E ben vero che questa qualità soffre delle restrizioni. Primieramente non tutte le parti dello scibile sono pienamente conosciute dagli uomini; molte ce ne sono in cui restano ancora non poche scoperte a farsi ; tutte poi, anche le più conosciute, a motivo della naturale limitazione dell'umana intelligenza , presentano dei lati oscuri e misteriosi. Inoltre, trattandosi anche di un medesimo argomento , non si può insegnare con la stessa misura a tutti indistintamente gli uomini; la religione a cagion d'esempio non si può insegnare all'idiota se non entro limiti assai ristretti, attesa la poca capacità della sua mente ; se invece si tratta d'istruirne persone più capaci, fa d'uopo estendere di più una tale istruzione ; finalmente il clero è quel ceto che fra tutti deve possederne una notizia, più che è possibile, completa. Egualmente, altro è insegnare verbigrazia la fisica da una cattedra , altro il darne delle nozioni popolari sotto una forma per così dire rapsodica. Perchè si raggiunga lo scopo proposto e si adatti l'istruzione alla capacità de' discepoli, l'insegnamento deve dirsi completo.

417. Noi quindi , prescindendo qui da ogni differenza relativa e alla qualità della materia e alla condizione di chi viene ammae-

strato, diamo delle regole generali da seguirsi in qualsiasi circostanza, acciocchè l'insegnamento riesca completo. Queste si riducono principalmente a tre: 1.^o alla definizione di ciò che è oscuro e incognito a chi si ammaestra; 2.^o alla divisione dell'oggetto in tutte le sue parti; 3.^o alla spiegazione sufficiente delle singole parti, acciò tutto venga pienamente compreso. Così la pienezza dell'insegnamento riducesi 1.^o al *definire*, 2.^o *dividere*, 3.^o allo *spiegare*.

§ 1. Del *definire*.

418. *Definire* è spiegare, far conoscere in che consiste una cosa, usando di una o più proposizioni. Quindi la *definizione* — è una proposizione o un discorso, con cui si esprime ciò che fa conoscere e distinguere un oggetto da ogni altro —. La parola stessa indica la natura di questa operazione logica, la quale consiste nel *fissare i confini*, nel *determinare* ciò che appartiene a una cosa, ciò che ne costituisce o l'essenza, o le proprietà e relazioni, secondo l'intento di chi definisce.

419. Siccome non si può conoscere una cosa in modo da distinguersela da ogni altra, se non si esprime ciò ch'essa ha comune con altre cose per noi note, e ciò che appartiene a essa sola come sua propria e per la quale si distingue dalle altre; così il carattere proprio della definizione è questo, che abbia per base un concetto di maggior *estensione* dell'oggetto da definirsi, e che questo concetto venga circoscritto dalla differenza che passa tra il concetto più esteso e l'oggetto da definirsi. Perciò *definire* è — spiegare una cosa mediante il genere prossimo, e l'ultima differenza. — Il genere prossimo ci fa tosto pensare la classe a cui l'oggetto appartiene; la differenza poi restringe quell'oggetto a una *specie* determinata, e ce lo fa distinguere da ogni altro.

420. Abbiamo detto che la definizione deve farsi per mezzo del genere *prossimo*, giacchè se la base della definizione fosse un genere *rimoto*, questo sarebbe un concetto *troppo esteso*, e però meno chiaro. Per *ultima* differenza poi s'intende tutto ciò che serve a circoscrivere e specificare l'oggetto, cosicchè non possa confondersi con verun altro. Se la differenza non fosse ultima, vale a dire *estrema*, non comune con verun altro oggetto, la definizione mancherebbe al suo scopo. Se per definir l'uomo lo chiamassi « un ente che ha vita e movimento » la mia definizione presenterebbe un genere non prossimo ma rimoto, qual è il concetto di *ente*, e una differenza non *estrema*, perchè anche le bestie hanno vita e movimento. Il genere prossimo nella definizione dell'uomo sarebbe il concetto di *subietto*, il quale esprime il principio supremo attivo di sentire; la differenza ultima sarebbero i concetti di *animalità* e d'*indelligenza*, potenze che non cadono così unite se non nell'uomo.

421. La definizione si adopera a spiegare tanto il senso delle parole, quanto la natura delle cose. Quindi due maniere di definizione, la *definizione del nome*, e la *definizione della cosa*. Se dico: « la parola *pianta* esprime un ente vegetale », definisco un nome. Se invece dico: « *pianta* è un ente vegetale », allora formo una definizione della cosa.

422. Si ricorre alla definizione nominale ogniqualvolta si tratta di qualche vocabolo che abbia più significati, o un significato poco preciso, o che può essere mal compreso da coloro, coi quali si disputa o che si ammaestrano.

423. Benchè i vocaboli debbansi prendere d'ordinario nel senso usitato, può occorrere il bisogno di doverne adoperare qualcuno in un senso o diverso o affatto nuovo. In questo caso è necessario definire ciò che con quel vocabolo vuolsi esprimere.

424. Definire un nome, non è ancora provato che esista la cosa espressa da esso. Perciò la definizione del nome non è che un preparamento alla questione della cosa. Prima che si disputi intorno a un oggetto, bisogna convenire intorno alla natura di esso o a ciò che ha relazione con esso; perciò bisogna definirlo. La definizione dunque *della cosa* è il fondamento d'ogni questione, come quella *del nome* è il mezzo necessario per l'intelligenza di ciò che si è per dire.

425. Una cosa può esser definita o per la sua stessa *essenza*, o per le sue *proprietà*, o per le *relazioni* ch'essa ha con altre cose: tre classi dunque di definizioni, definizioni *essenziali*, definizioni *proprie*, definizioni *indicative*. « L'anima sensitiva è il principio del sentimento fondamentale », è una definizione essenziale. « Il leone rugge; il cavallo nitrisce; l'asino ragghia », sono definizioni proprie. « Parigi è la capitale della Francia », è definizione indicativa.

426. Se una cosa si definisce, non tanto per presentarne all'intelletto l'essenza, quanto per offrirla al sentimento e alla fantasia, allora si notano, un più o meno di vivezza le sue note anche accidentali, le sue proprietà e relazioni. Questa maniera di definire la cosa chiamasi *descrizione* o *definizione descrittiva*.

427. Allorchè si definisce una cosa per qualche sua proprietà o relazione, la scelta di questa dipende dal bisogno, dalle circostanze di chi parla e di coloro coi quali si disputa. Se poi si tratta di definir l'oggetto per la sua stessa essenza, la definizione non sarà perfetta, se non sarà chiara, breve, adeguata.

Acciò sia *chiara*, 1.^o si escludano, per quanto si può, dalla definizione le parole ambigue e metaforiche, e si usino invece le parole proprie e usitate o vero quelle di cui si è già innanzi definito il senso, 2.^o Si schivi ogni tautologia, cioè nella definizione non entri la parola che esprime il definito, nè altre parole che dicono la stessa cosa senza spiegarla, qual sarebbe questa definizione: « L'uomo è un ente a cui appartiene la *natura umana* ». 3.^o si

schivi il più possibile la definizione negativa : questa procede per via di esclusione; ora l'esclusione non è mai una vera definizione, e non può servire se non a rimuovere dalle menti le prevenzioni e prepararle a ben accogliere la verità.

Sarà *breve*, quando non esprimerà se non i caratteri essenziali della cosa da definirsi, cioè il genere prossimo e l'ultima differenza. Solo quando queste due note non si possono ben determinare, può ricorrersi alla descrizione delle note accidentali.

Sarà *adequata*, quando converrà a *tutto* e al *solo* definito, in modo che non sia omissa veruno dei caratteri essenziali che appartengono all'oggetto definito, nè siane accennato alcuno che non gli appartenga; in breve quando esprimerà tutto e unicamente il concetto da definirsi. Perciò male si definirebbe il *triangolo* chiamando *una figura che ha tre lati eguali* o vero *una superficie chiusa da linee rette*; giacchè la prima definizione sarebbe troppo ristretta, non comprendendo tutti i triangoli; e la seconda sarebbe troppo estesa, essendo applicabile a molte altre figure che non sono triangoli.

428. È da notarsi che in ogni proposizione almeno affermativa si definisce in qualche modo una cosa, giacchè ogni proposizione attribuisce una o più predicali a un subietto, e perciò ne esprime la natura; tuttavia sarebbe falso il dire che ogni proposizione si riduce a una definizione essenziale, giacchè questa non esprime già soltanto qualche carattere, qualche proprietà, qualche circostanza della cosa, ma tutta l'essenza specifica. Quindi a conoscere quando una proposizione si riduca o no a una definizione, converrà vedere, se i due membri o termini di essa sieno *convertibili*, cioè se si possa sostituir l'uno al posto dell'altro, per modo che le due proposizioni, così convertite, sieno equipollenti, o non lo sieno, e ne nasca un errore. Se fossero equipollenti, non resterebbe a dire se non che furono espressi tutti i caratteri essenziali o sia la differenza specifica della cosa; nel caso contrario il predicato entrerebbe nel subietto come una parte integrante, e non sarebbe più l'identica idea espressa diversamente. Un esempio illustrerà la cosa. Io posso dire: « Il quadrato è un parallelogrammo avente lati eguali e angoli retti »; e posso anche dire, convertendo la proposizione: « Il parallelogrammo avente lati eguali e angoli retti, è il quadrato ». Ma se dicessi: « Il circolo è rotondo », non potrei convertire la proposizione, e dire: « Tutto ciò che è rotondo è circolo », perchè la rotondità conviene al circolo, ma non è la sua differenza specifica, essendovi altre cose rotonde che non sono circoli.

429. L'uso della definizione, non solo nominale ma specialmente della cosa, è frequentissimo e di somma utilità. Quest'ultima è necessaria ogni qualvolta si vuol uso del metodo sintetico nell'insegnare la verità, e occorre spesso anche nell'analitico, anzi in ogni discorso tutte le volte che o temiamo di non essere intesi

accennando una cosa, o vogliam fondare sulla definizione i nostri ragionamenti, nel qual caso ci serve di un principio da cui cavarne molte conseguenze. Giova poi assaissimo ad evitare le oscurità, a prevenire le obiezioni, a sopprimere molte frivole questioni specialmente di parole, e molte ambiguità che ritardano il progresso della scienza.

430. Devesi nondimeno evitare l'uso troppo frequente del definire; quando una cosa è già chiara per sè, torna inutile il definirla, anzi nuoce allo spedito andamento del discorso, e in luogo di luce reca oscurità e confusione. Anzi ci sono molte cose, che essendo affatto semplici non si possono definire, come sono i concetti dell'*essere* e del *sentimento*; ora queste cose basta accennarle, e si devono ritenere come *postulati*, tolti i quali sarebbe tolta così la forma come la materia d'ogni cognizione, e perciò sarebbe impossibile il pensiero.

431. Della descrizione, la quale giova a illustrare gli oggetti, usano frequentemente gli oratori, i poeti, i naturalisti, i geografi. L'eloquenza e la poesia adoperano la descrizione come quella che è più atta a presentare al vivo le immagini delle cose, a imprimere una chiara idea nella mente, a destare le emozioni dell'animo; l'ufficio dei naturalisti non consiste che nel descrivere con esattezza gli animali, le piante, i minerali; finalmente i geografi non possono altrimenti che con la descrizione indicare tutti i caratteri che contraddistinguono le diverse parti della superficie della terra.

§ 2. Del dividere. *

432. Occorre non rare volte di dover discutere una questione più o men complessa. Ma per conoscere appieno e distintamente un concetto che non sia semplice, cioè ridotto all'ultima astrazione, fa mestieri considerarlo spartitamente nelle singole sue parti; fa d'uopo farne un'analisi; l'analisi importa una divisione.

433. La *divisione* presa in generale è — la distribuzione di un tutto nelle singole sue parti —. Però bisogna distinguere la divisione di cui parliamo e che possiamo chiamare *divisione logica*, 1.^a dalla *divisione reale* i cui membri sono parti realmente separabili le une dalle altre, quali sarebbero a cagion d'esempio il capo, il torso, gli arti nel corpo umano; 2.^a dalla *divisione nominale* che non è altro, se non la distinzione di più significati che possono essere propri di un vocabolo. La divisione logica invece è la distribuzione del genere nelle sue specie; per esempio la divisione dei parallelogrammi in quadrati, rettangoli, rombi, romboidi. Allorchè poi le parti di un tutto si dividono in altre parti minori, questa nuova scomposizione dicesi *suddivisione*.

434. Anche la divisione dev'essere *chiara*, *breve*, *adeguata*. È *chiara*, quando ogni parte sia sufficientemente distinta con vocaboli e modi appropriati; *breve* o come dicono *irriducibile*,

quando non comprenda alcun membro superfluo, ma i membri sieno così distinti fra loro che nessuno di essi rientri nell'altro; *adequata*, quando non ometta alcuno dei membri che compongono il tutto, e sicchè quei membri presi insieme eguagliano il tutto diviso. Chi dividesse le *azioni umane* in *permesse*, *proibite*, *comandate* e *indifferenti*, farebbe una divisione superflua, perchè le indifferenti sono, come tali, del numero delle permesse; e chi dividesse gli *atti umani* in atti *volitivi*, *necessari* e *liberi*, e tralasciasse gli atti semplicemente *intellettivi*, farebbe una divisione incompleta, perchè anche questi ultimi sono atti umani.

435. Oltre queste regole, si deve aver di mira eziandio 1.^o che la divisione non sia troppo larga, cioè troppo generale, avuto riguardo al fine che ei proponiamo; 2.^o che non pecchi dell'eccesso opposto, cioè che non discenda troppo al particolare. La prima peccerebbe di oscurità, di superfluità la seconda. Che se c'è bisogno di spezzare i singoli membri, perchè ancora troppo complessi, si ricorra alle suddivisioni di cui abbiamo fatto cenno, avvertendo però che queste non sieno troppo minuziose, giacchè quanto più si moltiplicano gli aspetti di una cosa, tanto si cresce la difficoltà di distinguere e di ritenere ogni parte, e il discorso diventa come un labirinto della mente. A forza di dividere e suddividere si fa scomparire l'unità del soggetto che si tratta, e si finisce a stordire chi ascolta.

436. Al contrario niente di meglio d'una buona divisione per stampare delle idee chiare e adeguate nelle menti. Infatti la stessa divisione è già una totale spiegazione della cosa, mentre se la divisione è intiera e adeguata, se è irriducibile ed esposta in termini chiari, ne fa conoscere tutte e ciascuna delle parti che compongono la cosa, e molte volte, quando si sono distinte bene le parti, coloro stessi che ricevono l'istruzione, ne vedono da sé i rapporti e le ragioni intrinseche.

437. Per fare una buona divisione bisogna proporsi in ogni oggetto di rilevare le somiglianze e le differenze. Talora le cose che formano l'oggetto delle nostre istruzioni, hanno fra loro dei punti di rassomiglianza; e allora fa d'uopo riunirle sotto una classe comune. Altre volte le cose che molto si rassomigliano, non mancano di presentare certe differenze che bisogna ben guardar dal confondere, e questa è un'altra ragione per distinguere e dividere. Nel far poi le suddivisioni bisogna cominciare dalle note più comuni, e passare così gradatamente dal generale al particolare.

§ 3. Dello spiegare.

438. Distribuita la materia delle singole sue parti, non resta che a svolgere ciascheduna ed esporla per modo, che venga pienamente compresa. Ed ecco quali regole si prescrivono per questo intento.

439. Primieramente bisogna attendere alla qualità dell'oggetto che abbiamo da insegnare. Se è storico, non si dimostra, ma si espone, si presenta in tutta quella integrità dei fatti, delle circostanze, della lor successione, che è necessaria perchè chi legge o ascolta se ne formi un'idea giusta e completa, siccome vedremo nel capo seguente. Se l'argomento è descrittivo, come nelle cose di storia naturale, la pienezza allora consiste nell'esattezza ed evidenza della descrizione. Se poi è scientifico e questionabile, allora fa mestieri non esporre ma dimostrare; nel che sono da seguirsi le regole seguenti:

440. Regola I. — Nelle materie dimostrabili non si deve dar per supposto ciò che abbisogna d'essere provato —. Supponendo vero un principio che non lo è, si apre l'adito a gran numero di conseguenze false; ma dato ancora che sia vero e tuttavia non compreso da chi deve ammaestrarsi, nessuna delle conseguenze potrà riuscire chiara ed evidente, se la verità di quel principio non sia fatta palese. Fin dove poi si stenda il bisogno di provare ciò che si avanza come base dei nostri ragionamenti, si può meglio determinarlo per via di eliminazione. Diciamo pertanto che non si deve dimostrare 1.^o tutto ciò che è evidente per sè, come sono i principi supremi della ragione e le loro più vicine illusioni; 2.^o ciò che si sa essere ammesso come vero e certo da coloro stessi che si istruiscono; 3.^o ciò che è tenuto vero comunemente, o almeno da tutti coloro con cui conversano quelli che si istruiscono.

441. Regola II. — Nel provare non assumere se non argomenti solidi e dimostrativi —. Se un argomento è debole, si ometta, e non si pretenda di dar peso a ciò che non ne ha, o d'imporre col numero delle prove. Le prove deboli confondono, anzichè rischiarano; e poi espongono la verità al disprezzo di coloro che sono poco inclinati a riceverla, presentano occasione di combatterla.

442. Regola III. — Non costringere coloro che si istruiscono, a una soverchia fatica di ragionare —. Questa regola prescrive che si usi certa temperanza tanto nello sviluppare i ragionamenti; quanto nel concentrarli; ma inculca tuttavia di essere più tosto diffusi che brevi. Abbiamo detto che non si deve dare per supposto ciò che abbisogna di essere dimostrato: ora, se un principio è chiaro per sè, spesso volte sarà meglio tacerlo che esprimerlo, e in luogo di un sillogismo valersi di un entimema; così pure, se una conseguenza è chiara, non sarà necessario accennarla. Ma si deve tuttavia schivare certa brevità e concisione che rende il discorso oscuro, e lascia troppa parte al lavoro della riflessione di coloro che apprendono. Un principio, un ragionamento può esser fecondo di moltissime conseguenze più o meno prossime; non si confidi che il lettore o l'ascoltante le voglia dedurre; bisogna aiutarlo, e non temere di riuscir prolisso, mentre è troppo facile che quelle conseguenze passino inosservate.

443. Regola IV. — Esaurire possibilmente il soggetto di cui si tratta —. Si devono cioè approfondire a bastanza le materie e, quando le circostanze lo comportino, non si deve tralasciare alcuna di quelle quistioni che il soggetto presenta a farsi. Per approfondir le materie, bisogna inoltrarsi con l'analisi, con le osservazioni e coi ragionamenti fin dove è dato. La superficialità è buona a niente, e lascia luogo a mille dubbi, a mille incertezze, che anzi tante volte presenta occasione di errori. In ciò erano grandi gli antichi, specialmente un s. Tommaso, il quale vide la scienza nel suo più ampio e sterminato campo, ed entrò in pari tempo nei più minuti dettagli. Ciò che si deve evitare, sono le questioni infrugifere e affatto oziose. Seneca racconta di un certo Didimo, il quale era autore di quattro mila libri intorno a questioni inutili, in cui fra l'altre cose si disputava sulla patria di Omero, sulla vera madre di Enea, e se in Anacreonte fu più grande l'amor del vino o quello degli altri piaceri, e altre cotali meschinità e schifezze che era meglio dimenticare sapendole, che cercar di saperle ignorandole. Chi ha fior di senno deve evitare questioni così oziose. Ma non si devono nè pure ascoltar coloro i quali van gridando che non bisogna pretendere di trattare tutte le questioni, che certe quistioni sono pericolose, e che la troppa scienza nuoce più che non giovi; e con tali pretesti condannano tutti coloro che tentano dare maggior luce alle verità conosciute e scoprirne delle nuove; quasiché la verità possa nuocere alla verità o alla morale; e non si avvedono che essi si arrogano una scienza superiore, appunto perchè indefinita è la loro sentenza: invece essi avrebbero ragione, se si limitassero a raccomandare che non si pretenda trattare argomenti superiori alle proprie forze, che l'insegnamento sia appropriato ai bisogni e alla capacità degli apprendenti, e che non si prendano per tante verità le proprie fantasie.

444. Regola V. — Esporre e sciogliere le difficoltà che s'incontrano o che già vennero opposte da altri —. Le difficoltà non bisogna mai dissimularle, ma esporle candidamente. Se chi istruisce avrà bene approfondito la materia che tratta, non potrà a meno che conoscere tutto ciò che in contrario si può opporre, e le ragioni per rispondervi. Omettendo di far questo, si omette una parte integrale e importante dell'insegnamento, e la persuasione prodotta negli istruiti non può che vacillare al primo vento contrario,

CAPO SECONDO

Regole particolari del metodo didattico.

445. Fin qui abbiamo esposte le regole che si devono eseguire in ogni genere d'insegnamento. Venendo ora a parlarne più in particolare, 1.^o esporremo le varie specie dell'insegnamento, 2.^o le varie forme di cui è suscettibile, 3.^o le regole convenienti a ciascuna specie.

ARTICOLO PRIMO

Delle varie specie dell'insegnamento.

446. Avuto riguardo alla materia e al fine che possiamo proporci nell'istruire, l'insegnamento può variare di specie. Noi possiamo proporci o di comunicare semplicemente la verità, sia di fatto sia dottrinale, a chi è già disposto a riceverla; o di difenderla da chi la impugna; o di combattere l'errore, onde farla trionfare. Quindi tre specie d'insegnamento: il *pedagogico* o *didattico* semplicemente detto, l'*apologetico* e il *polemico*.

447. La prima specie abbraccia tante maniere d'istruzione, quante sono le specie di dottrine che s'insegnano; quindi, la storia, la fisica, le matematiche, la chimica, la meccanica, tutte le scienze naturali, morali, religiose, politiche, economiche, e va discorrendo. Essa consiste nel dare o una sufficiente relazione dei fatti, o una chiara e dettagliata e ordinata esposizione degli esseri della natura, o una ben sistemata esposizione o vero anche dimostrazione delle verità scientifiche.

448. L'*Apologetica* è diretta alla difesa della verità; quindi deve ribattere le accuse e i sofismi di coloro che la impugnano, nel che è parte della *Polemica*; e deve investigare ed esporre con certa forza ed evidenza gli argomenti che stanno in favore della verità. La verità poi che può esser oggetto dell'apologetica, è di qualsiasi specie; cosicchè l'apologetica può proporsi di difendere e dimostrare la verità verbigrazia della religione, l'innocenza e la capacità di una persona o di un corpo morale, un punto scientifico o pratico qualunque.

449. La *Polemica* consiste nel combattere l'errore, dovunque si presenta; siccome poi l'errore non si combatte se non allo scopo di difendere la verità, quindi ben di sovente la polemica si associa all'apologetica.

ARTICOLO SECONDO

Delle varie forme dell'insegnamento.

450. Qualunque sia la materia dell'insegnamento, essa può ricevere quella forma esteriore che vogliamo darle, se bene sia preferibile più tosto l'una che l'altra, secondo il fine di chi insegna, le circostanze in cui egli si trova, le persone che istruisce.

451. Le forme principali che si possono dare all'insegnamento, sono le seguenti: 1.^o Il *discorso continuato*, quale si conviene alle storie, alle relazioni e cronache staccate, ai sermoni e alle orazioni sacre, alle cause e aringhe civili e politiche, ai discorsi accademici, agli articoli giornalistici, e somiglianti. 2.^o Il *discorso diviso*, della quale specie sono tutti i trattati scientifici e le storie

alquanto lunghe: quelli si dividono più comunemente in parti, sezioni, capitoli, articoli allo scopo di agevolare la distinzione e indicar l'ordine delle materie; queste più comunemente in secoli o vero epoche distinte. 3.^o Il *catechismo*, che è un'esposizione di materie tanto dottrinali che storiche, fatte d'ordinario per via di dimande e risposte. 4.^o La forma *aforistica*, presentando in tanti aforismi o sia sentenze più o meno concise le materie scientifiche. 5.^o La forma *epistolare*, svolgendo qualsiasi specie di questioni in via di lettere dirette a persone reali o fittizie. 6.^o Per tacere di altre meno importanti, il *dialogo*, in cui si introducono due o più interlocutori a disputare, imitando ciò che avviene nelle dispute fatte a viva voce.

ARTICOLO TERZO

Delle regole convenienti alle varie specie d'insegnamento.

452. *Regole concernenti l'insegnamento didattico.* Questa specie d'insegnamento può dividersi 1.^o in *istorico* e *dottrinale*, e 2.^o in *popolare* e *scientifico*.

453. Riguardo alla storia è facil cosa a vedersi che tutte le regole si riducono 1.^o all'*esattezza* e *veracità*, 2.^o alla *chiarezza*, 3.^o all'*utilità*.

La veracità richiede che si narrino i fatti con le precise circostanze del modo, tempo, luogo in cui li abbiamo veduti succedere, o, se non ne fummo testimoni, come ce li furono raccontati; dove si deve avvertire che all'integrità di una narrazione non si esige, se non che si esponga 1.^o la sostanza, per così dire, dei fatti, 2.^o e quelle circostanze che sono di qualche importanza e che possono giovare a far conoscere o conghietturare le cause che li produssero, i fini delle persone, e simili.

La chiarezza richiede 1.^o che si distribuiscano i fatti con qualche ordine, 2.^o che si espongano con semplicità e proprietà di stile. In quanto all'ordine, una storia può descriversi giusta la successione cronologica, o pure giusta la distinzione delle materie, distinguendole anche cronologicamente in tante età o epoche, o in tanti secoli, o in tanti anni, e anche in uno spazio più breve, regolandosi a norma della maggiore o minore estensione della storia. La proprietà poi e la semplicità dello stile giovano anch'esse non solo alla chiarezza, ma ben anche alla veracità, non potendosi vedere la verità nelle sue forme native, quando è avvolta in una veste troppo pomposa e ricca di pieghe, e tinta di vivaci e vari colori.

Finalmente ho toccato dell'utilità; giacchè la storia deve essere *maestra della vita*. Quando si trattasse di fatti che non fornissero alcuna norma nè ai costumi, nè al miglioramento della condizione umana, non meriterebbero che se ne conservasse la memoria.

454. Riguardo alle dottrine, il loro insegnamento può essere popolare o scientifico. L'insegnamento popolare può accostarsi più o meno allo scientifico, a seconda delle persone che si ammaestrano, cominciando dall'istruzione infantile, e terminando alla porta per così dire delle accademie e alla cella del filosofo e dello scienziato.

Quali saranno dunque le regole per questa specie di insegnamento? In genere si avverta che l'istruzione popolare deve essere regolata a norma dello sviluppo intellettuale di chi legge o ascolta; e siccome chi legge o ascolta qui si suppone estraneo a tutto ciò che è rigorosamente scientifico, così in questa specie di istruzione si deve aver a cuore più che è possibile la chiarezza delle idee e l'ordine delle materie, fuggendo in gran maniera lo stile troppo rigoglioso, la moltitudine delle cose, l'elevatezza e profondità dei concetti, le forme e maniere scientifiche, i termini rigorosi delle scienze, le troppo sottili distinzioni, le troppo frequenti definizioni e divisioni logiche, le argomentazioni troppo complicate e le deduzioni cavate dai primi principi del ragionamento; e così via. Le forme poi sotto cui si espongono le materie al popolo appropriate, sono la catechetica, la discorsiva, la parabolica, e simili.

455. L'insegnamento scientifico per lo contrario vuol esser profondo e astratto; in esso devonsi usare i termini scientifici, appositamente conati per gli oggetti della scienza, ad esprimere i quali vien meno la lingua popolare. C'è tuttavia una maniera d'esprimersi, che nella sua astrusità è chiara, come si dà in taluni che trattano la scienza, un'apparente chiarezza che in realtà si risolve a dire cose comuni, studiando di velarle e renderle nuove con un gergo particolare. Con ciò non intendo scusare i lamenti che molti fanno sulla oscurità di questo o di quell'autore, quando invece dovrebbero accagionare la propria pigrizia, la poca loro pratica e fors'anche attitudine a materie, delle quali o vorrebbero informarsi senza fatica, o mostrarsi eruditi anzi tempo, o intromettersi senza averne la missione.

456. Le materie scientifiche amano meglio i trattati distinti in capitoli e parti, anzichè le forme meno gravi e meno acconce alla chiara distinzione e successione delle cose. Se però si tratta di esporre soltanto qualche piccola parte di un trattato, qualche tesi o poche tesi staccate, qualche controversia di occasione o cose somiglianti, meglio allora si addicono le forme del dialogo, dell'aforismo, delle epistole ed altre. Il dialogo specialmente è una forma assai comoda anche per estese trattazioni, e lo vediamo adoperato magistralmente da Platone, da Cicerone, e fra i moderni dal Leibnitz, dal Fénelon (a) e da moltissimi altri.

(a) Francesco di Salignac de la Motte Fénelon nato nel 1651 a Quercy e morì nel 1715 a Cambrai di cui fu arcivescovo, fu uno de' più

457. Regole delle apologetica. Nel difendere la verità, oltre le regole generali, 1.º non bisogna assumere a trattar soggetti che non si conoscono profondamente; 2.º bisogna guardarsi più che in qualsivoglia altra materia dall'avanzar proposizioni che non sieno appoggiate a buoni argomenti, affinché mentre presumiamo di sostenere la verità, non veniamo a danneggiarne la causa, prestando ai suoi nemici nuove armi per combatterla; 3.º questa forma d'insegnamento è suscettibile di uno stile più sollevato, di un far più largo, di colori più vivi che non le altre, ma bisogna guardarsi dalla pompa eccessiva, dall'affettato e manierato, onde non dar luogo a credere che si voglia imporre.

458. Regole della polemica. Nel confutare l'errore si devono osservare le regole seguenti:

1.º Bisogna studiare in tutta la sua estensione il soggetto che si tratta di confutare, affine di stabilire con tutta esattezza la parte vera e la parte falsa del medesimo. Non vi può essere un discorso o un trattato qualunque, il quale in mezzo a delle proposizioni false, non ne contenga molte di vere; ora se chi prende a confutarlo non fa le parti giuste, arrischia o di fare ingiuria all'autore, attribuendogli degli errori che non sono suoi, vizio troppo frequente, o pure di nuocere alla causa della verità, accordando troppo all'avversario.

2.º Bisogna diminuire più che si può il numero delle controversie. Lo spirito di contesa, nemico della pace e avido soltanto di far trionfare i talenti l'acutezza l'accorgimento proprio, moltiplica all'infinito le quistioni, si ferma sulle più piccole sviste dell'avversario, finisce sovente, per non dir sempre, a litigar di parole. Invece non devesi mai intraprendere una controversia, se prima non siasi trovata importante, o almeno non si deve accordarle che una breve attenzione. Quindi importa assai che in ogni controversia si stabilisca chiaramente lo stato della questione, affine di separare tutto ciò in cui si conviene con l'avversario, da ciò in cui si discorda. Poi si dovrà investigare, se il punto di discordanza dipende da qualch'altro la cui soluzione potrebbe per avventura riuscire più facile e più breve.

3.º Questa regola deve tenersi davanti allorchè si tratta di rispondere alle obiezioni. Quando può dimostrarsi che molte obiezioni non ne formano che una sola che ha vari aspetti, la risposta viene a semplificarsi, la verità da una parte riceve una sufficiente difesa, e dall'altra si risparmiano le lungaggini. Che se le obiezioni non si possono ridurre a unità, dobbiamo accontentarci

grandi uomini che abbia avuto la Chiesa Cattolica. Molte sono le sue opere delle quali alcune sono in dialogo; tutte traspirano quella sua profonda dottrina in ogni materia e quella straordinaria pietà che lo fecero rispettare anche dall'armata dei Protestanti, non osando di entrare nella sua diocesi per lo rispetto a sì grande uomo. (G. N.)

di rispondere solidalmente a ciò che l'avversario oppone di più importante e in apparenza di più ragionato, senza distenderci sulle minime inesattezze de' suoi argomenti, il che apre l'adito alle repliche.

4.^o Prima di rispondere a un' obbiezione, o confutare un errore, bisogna esprimere il pensiero dell'avversario con fedeltà e disinvoltura. Con fedeltà, giacchè diversamente confuteremo le nostre illusioni e i nostri errori e non gli altrui. con disinvoltura, cioè con tale scelta di parole e di modi, che già quasi dalla sola esposizione della cosa si possa scorgere dove stia l'errore.

5.^o Si può rispondere alle obbiezioni ritorcendole contro chi le move, mostrando che le difficoltà che egli propone, non nuociono meno all'ipotesi da lui sostenuta, di quel che sia alla sentenza ch'egli combatte. Siccome poi la via della ritorzione potrebbe dar luogo a un terzo di alzarsi a combattere entrambe le opinioni, così dopo aver opposto all'avversario la difficoltà da lui promossa, gioverà far vedere che l'opinione da noi sostenuta può cavarsi dall'opposta difficoltà, mentre quella dell'avversario non lo può. E ciò è coerente a quel principio logico, che dall'errore dell'avversario non discende la verità della nostra sentenza.

6.^o Non si devono eludere le difficoltà. Talvolta o per non saper che rispondere, o perchè si conosce il peso dell'obbiezione, la si elude, tentando abbagliare l'immaginazione con qualche tratto vivace, con qualche risposta spiritosa, con un complimento, un apologo, un tratto di storia, una buffoneria, un risentimento, una figura retorica, una buona massima morale o religiosa che non è a proposito, una grave rimostranza, e somiglianti. Queste vie si possono usare soltanto allorchè si tratta di rispondere a delle obbiezioni che sono cavilli o ingiurie o calunnie, più tosto che vere difficoltà. Nel qual caso l'avversario non merita che gli si risponda direttamente.

7.^o Finalmente, il fine della polemica dev'essere il trionfo della verità, e non del partito e dei privati interessi. Perciò dev'essere affatto aliena così dalle invettive, che dai modi satirici e virulenti. Non nego che possa darsi il caso d'inveire contro chi offende sfrontatamente la verità e non usa riguardi a ciò che è più rispettabile e venerando. Ma è assai difficile che non si ecceda nei modi e che non si dia sfogo al proprio risentimento, sotto pretesto di zelo per la verità. Il dar poi l'aria dello scherno e fare della polemica una satira, oltrechè è sempre un violare la carità e la buona creanza, è anche un tradire la causa del vero. La massa dei lettori il più delle volte legge senza conoscer bene il subietto di che si tratta, senza perciò esser capace di giudicarne; legge per curiosità, per passatempo, quasi assistesse a una commedia; e così mentre due attori, credendo entrambi di aver in proprio favore la verità, si ricambiano ingiurie e villanie, il pubblico assiste alla zuffa come gli oziosi assistono al teatro, pronti ad applaudire

non già a chi dei due ragiona meglio, ma a chi si mostra più felice nel pungere il proprio avversario.

459. *Regole delle dispute.* Nelle dispute che si agitano nelle scuole, nelle accademie, nei congressi scientifici, nelle conversazioni, oltre le regole proprie della polemica, 1.^o si deve con ogni diligenza precisare lo stato della questione che intendesi trattare; 2.^o si devono definire i termini e spiegar quelli che si vogliono adoperare in senso tutto particolare; 3.^o nel seguito del ragionamento si devono mantener sempre le stesse idee; 4.^o alle parole si dia sempre lo stesso significato, specialmente nel bollore della disputa; 5.^o ciò che più importa, si devono trattare argomenti veramente disputabili, mentre l'uso di porre in campo, specialmente tra giovani, materie che sono fuori d'ogni controversia, li avvezza insensibilmente a sollevarsi anche contro l'evidenza, e di più fa nascere in loro lo spirito di contesa e di ostinazione; 6.^o non devonsi scegliere per le dispute se non materie interessanti e degne dell'attenzione dei dotti; 7.^o è un dovere, non che un tratto di urbanità e schiettezza, quello di cedere, allorchè ci accorgiamo che la verità sta in favore della parte avversaria; 8.^o in questo genere, più che in ogni altro, si deve aver cura dell'urbanità e della pulitezza; 9.^o devesi evitare di entrar in disputa con coloro che si piaciono a cavillare, che a ogni costo vogliono primeggiare o mostrarsi uomini di spirito, o che finalmente si conoscono abituati a ostinarsi nelle loro opinioni, a scambiare i termini, a balzar da una questione all'altra.

460. E qui poniam fine alla Logica, avvertendo che, se le materie per noi trattate possono sembrare scarse e leggere, più che su regole troppo minuziose, dobbiamo formarci sugli autori più accreditati, e non poche volte consultar prima la ragione e il buon senso che l'autorità e l'esempio. La ragione, è vero, vuol essere diretta e guidata dall'arte; ma se questa si distempera in precetti innumerevoli e minuti, la ragione non è aiutata ma posta ne' ceppi. Per lo contrario l'esercizio continuato, la meditazione paziente e diuturna, il circolo dei dotti, l'attenta lettura delle opere più insigni, ci risparmiano l'inutile e spesso dannoso studio dei trattati di Logica, dei quali ridondano i licei.

PSICOLOGIA



INTRODUZIONE

1. La *Psicologia* è — la scienza dell'anima umana. — La scienza dell'anima umana è un ramo dell' *Antropologia*, la quale è — la scienza dell'uomo. — Siccome però l'anima non può da noi conoscersi se non considerandola nella sua relazione col corpo, e l'anima così considerata è tutto l'uomo; sotto questo rispetto le due scienze accennate non differiscono che di nome. E noi prendiamo qui la *Psicologia* nella sua maggiore estensione, come la scienza del *subiello umano*, o sia dell'anima umana come subietto, e perciò come tutto l'uomo, o almeno come parte formale di esso.

2. L'anima è un ente *reale*; è il principio del sentimento umano. Dunque la psicologia appartiene a quella classe di scienze che abbiain chiamato *scienze di percezione*, perchè il soggetto della psicologia è un reale, e un reale che noi non conosciamo già per via di ragionamento, come il Reale divino, ma per via di percezione intellettuale, giacchè il sentimento dell'anima nostra è in noi, è la nostra stessa sussistenza.

3. Le scienze di percezione tramezzano, come abbiain detto, tra quelle d'intuizione e quelle di ragionamento; perchè l'intuizione dell'idea è la condizione o il mezzo formale di conoscere; e la prima applicazione che facciamo dell'idea è appunto ai reali che si percepiscono, e che sono l'anima nostra e i corpi. Acquistate poi le cognizioni di questi reali, siamo in grado di applicar l'idea ad altri enti che non percepiamo, adoperando il ragionamento. Dunque, se si guarda anche all'ordine con cui si conoscono da noi gli enti, le scienze di percezione, e quindi anche la psicologia, sono *scienze mediane*.

4. Essa compone una delle scienze che costituiscono quella che può chiamarsi *filosofia media*, anche per la ragione che dà le condizioni materiali di quella che si chiama *filosofia progressiva*.

Per intenderlo, bisogna distinguere tre parti dell'intera filosofia; la *filosofia regressiva*, la *media*, la *progressiva*. La prima è quella di coloro che, cominciando a filosofare, vanno in cerca del principio supremo della conoscenza, tenendo, a dir così, una via di *regresso*, cioè partendo da quel punto di sviluppo della ragione in cui si trovano allorchè cominciano a filosofare, e ascendendo verso quel punto che è il *primo* in ordine alla cognizione diretta e naturale, ma l'*ultimo* in ordine alla riflessione e all'avvertenza. Questo punto noi l'abbiamo scoperto con l'*ideologia*, avendo trovato che il nostro spirito, a conoscere qualunque cosa, fa uso dell'idea dell'essere indeterminato.

Scoperto il principio supremo della cognizione, che è quello pure della scienza, la mente descrive una via di progresso, e passa a costruire l'edifizio della scienza piena e completa. Ma per far questo conviene avere i *mezzi*. Quali sono questi? La scienza non è completa, se non considera l'ente sotto tutte le forme, ideale reale morale. Ma ciò non può farsi, se 1.^o non si usi rettamente dell'idea; 2.^o non si conosca già cosa sia realtà e moralità. A far buon uso dell'idea ci ammaestra la *logica*; a conoscere l'ente reale e morale ci conduce la *psicologia*; delle stesse facoltà dell'anima facciamo uso continuo nelle scienze di ragionamento. Dunque la filosofia media si compone della logica e della psicologia; quella ci fornisce le condizioni *formali* della filosofia progressiva; questa le condizioni *materiali*; quella il primo postulato di ogni scienza completa, o sia l'*idea* come regola del pensiero; questa il secondo, o sia il *sentimento*. Dunque la psicologia deve trattarsi dopo l'ideologia e la logica, e prima della scienza completa dell'ente che forma il subbietto della filosofia progressiva.

5. In ogni scienza speciale la prima cosa è quella di cercare in che consista il suo subbietto, quale cioè ne sia l'essenza. Poi è da cercarsi, se e quali sieno le modificazioni e gli accidenti che l'essenza del subbietto può ricevere, se trattasi d'un subbietto modificabile, perfezionabile. Per ultimo qual sia il fine, al quale esso è destinato.

Per ciò dividiamo la psicologia in tre libri. Nel primo cerchiamo qual sia l'*essenza* dell'anima umana; nel secondo qual sia il modo del suo *sviluppo*; nel terzo quali sieno i suoi *destini*.

6. Uno studio, per quanto è dato alle nostre forze, profondo e diligente dell'anima nostra può, anzi deve essere la base di tutte quelle discipline che hanno di mira il miglioramento e la perfezione dell'uomo, quali sono a cagion d'esempio la scienza del diritto, delle leggi, dell'umana perfezione, della felicità dell'economia stessa pubblica e privata, delle lettere, e sopra tutto la scienza dei costumi che penetra per tutte le scienze deontologiche. Parimenti, siccome l'uomo *naturale*, allorché si cerca il suo ultimo fine, non può dividersi dal *sopranaturale* se non per via di astrazione, mentre nel fatto esso non può raggiungere il suo vero destino se non salendo in un ordine di cose che sono sopra le forze attuali della natura; così una cognizione piena e completa dell'umana natura ci deve condurre necessariamente al limitare della Fede, e mostrare che questa sola può svelarci quell'ordine che la stessa ragione è costretta riconoscere come un bisogno, un compimento della natura, e come quella che scioglie tutte le difficoltà sollevate dalla naturale nostra ignoranza, tutti gli enigmi di certe apparenti contraddizioni, non proponendoci essa a credere un mistero senza rispondere a qualche quistione che la ragione umana è bensì atta a proporsi, ma non a decidere.

LIBRO PRIMO

DELL' ESSENZA DELL' ANIMA UMANA (a)

7. La cognizione filosofica di una cosa, che è quanto dire una cognizione non solo certa, ma chiara distinta e completa, non può ottenersi che per opera di un'osservazione piena e completa, susseguita dal ragionamento che ne deduce tutto ciò che di essa cosa può affermarsi. Il che stando, l'essenza dell'anima umana non può conoscersi appieno, se non facendo questi tre passi: 1.^o cercare il concetto puro e semplice di ciò che si chiama anima umana; 2.^o trovato un tal concetto, contemplare l'essenza stessa dell'anima umana per distinguere le sue proprietà, i suoi caratteri; 3.^o studiare i suoi rapporti col corpo, con cui è congiunta.

SEZIONE PRIMA

DEL VERO CONCETTO DELL'ANIMA UMANA

CAPO PRIMO

Che intendasi per essenza dell'anima umana.

8. L'essenza di una cosa è ciò che si contiene nell'idea di essa. Così l'idea di *uomo* presenta l'essenza della specie *uomo*; l'idea di *casa* presenta l'essenza di quell'ente che si chiama *casa*.

9. Però l'essenza di una cosa può essere conosciuta tanto positivamente, quanto negativamente. Nella prima maniera noi non conosciamo che quelle cose di cui abbiamo un qualche *sentimento*. Dell'anima nostra noi abbiamo senza dubbio sentimento. Dunque

(a) Cartesio tra i filosofi moderni dopo di avere stabilito una linea di separazione tra l'anima ed il corpo, spinse più avanti le sue investigazioni ricercando l'essenza della materia e dello spirito, e ripose l'essenza della prima nell'estensione e quella del secondo nel pensiero; e siccome l'essenza non può mai mancare all'ente, perciò sostenne che l'anima sempre pensi. Questo parere fu seguito non solo da Regos, Legrande con tutti i Cartesiani, ma ancora da Leibnizio, Royer-Collard, Galluppi, Loufroy e dai più profondi filosofi. Ma però, Storchenau, Mancini ed altri stimano miglior avviso il riporla nella facoltà di pensare, perchè, dicono essi, qualunque opinione si adotti intorno al perenne pensiero, certo è che la potenza di pensare non può giammai mancare. (G. N.)

noi conosciamo positivamente l'essenza dell'anima nostra, e perciò anche quella dell'*anima umana*.

10. Nelle cose che noi possiamo conoscere positivamente, si può distinguere la *sostanza*, e dei *modi* e *accidenti* della sostanza. Quindi anche le essenze si distinguono in sostanziali e modali. Il concetto di *essenza sostanziale* è quello con cui si pensa ciò che è necessario, acciò un dato ente sussista, sia un individuo; il concetto di *essenza modale* è quello con cui si pensano i modi e le qualità delle sostanze.

11. Quando si cerca l'essenza dell'anima umana, si cerca il concetto che dia l'*essenza sostanziale* di essa, e non già l'*essenza accidentale* o *modale*. Siccome i modi e gli accidenti non possono sussistere divisi dalle sostanze di cui sono propri, e d'altra parte le sostanze, quantunque non sussistano mai senza modi e accidenti, pure non li portano in sé necessariamente e stabilmente; così di una cosa non si può dire di conoscere l'essenza finché non si scopra quel tanto che è il principio invariabile e necessario di essa, e che può tuttavia ricevere in sé diversi modi e accidenti. Anzi i modi stessi non sono pensabili se non in relazione a quel principio stesso. Dunque cercare l'essenza dell'anima umana è lo stesso che cercare il principio di tutte le operazioni dell'uomo, il subietto di tutti i modi e accidenti dei quali è suscettibile; è lo stesso che cercarne la sostanza, prescindendo da tutte le modificazioni, da tutti gli stati accidentali in cui può trovarsi.

CAPO SECONDO

Il concetto puro dell'anima umana si deve cercare nell'io, spogliandolo di ciò che all'essenza dell'anima non appartiene.

12. Dove cercheremo noi il concetto della pura essenza dell'anima umana? Non altrove che nella nostra coscienza, perchè l'*anima umana* non la conosciamo, se non perchè conosciamo l'*anima nostra*, di cui ci acquistiamo la consapevolezza per mezzo della riflessione, e ci affermiamo col monosillabo *io*.

13. Ma questo *io* che noi pronunciamo, quando parliamo di noi stessi, non ci presenta il puro concetto dell'essenza dell'anima nostra, bensì questa con di più qualche cosa che non è essenziale, ma accidentale all'anima stessa. Analizzando l'*io* e spogliandolo di tutto ciò che all'anima non è essenziale, troveremo il puro concetto dell'anima.

14. L'*io* non può essere lo stato primitivo e meramente sostanziale dell'anima, giacchè l'anima nostra esiste anche prima che possa affermare sé stessa; l'*io* è l'anima in uno stato di sviluppo, e perciò contiene assai più di quanto cerchiamo. Dunque affine di spogliar l'*io* di tutto ciò che è superfluo alla pura essenza

dell'anima, dobbiamo levar via tutto ciò che è accidentale e che esprime un suo sviluppo o alto secondo, perchè ciò non entra nella pura essenza dell'anima umana.

15. Per distinguere ciò che nell'*io* c'è di accidentale da ciò che c'è di essenziale, bisogna analizzare i vari passi che il nostro spirito fa per giungere all'affermazione dell'*io*.

Ciò posto, l'*io* è una cognizione, come tutte le altre; è la cognizione avvertita di noi medesimi. I passi che fa l'anima nostra per giungere a questa cognizione sono i seguenti: 1.º Esiste il subietto umano fornito di un sentimento primigenio, corporeo e intellettivo. Questo subietto non può esistere senza sentire la propria attività senziente con l'esteso a sè unito, cioè il corpo subiettivo, e la propria attività intellettiva o sia l'atto con cui intuisce l'essere ideale indeterminato. Fin qui lo spirito umano non conosce ancora nulla e, non conoscendo la propria attività, non può nè meno affermare sè stesso. 2.º L'attività conoscitrice del subietto umano non resta però oziosa nè men nel primo istante di sua esistenza; ma godendo il subietto di un sentimento animale primigenio, gli applica l'idea, e così ha la *percezione intellettiva del proprio sentimento materiale*. Ma nè meno con questa percezione può dirsi che l'anima conosca sè stessa, perchè l'anima umana non è solamente sentimento corporeo, ma è anche intelligenza; e finchè l'anima non sa di essere intelligente, non si può dire che conosca sè stessa; dunque nè meno può affermarsi, avere coscienza di sè, pronunciar l'*io*. 3.º Affermato però il proprio sentimento animale, l'anima può rivolgere l'attenzione alla percezione intellettiva di esso, e così conoscere sè come conoscente, percepir sè come percipiente. Con ciò conosce il principio non solo senziente, ma anche intelligente. 4.º Conosciuta per tal modo l'attività senziente e l'attività intelligente, il subietto umano spiega una terza attività con cui riunisce le due attività predette, e le percepisce come due principi appartenenti a un solo subietto. Questa terza attività deve essa pure esser sentita dal subietto, perchè ogni atto che produce il subietto è sentito da lui, lascia cioè in lui un sentimento. 5.º Finalmente riflettendo su questa terza attività, cioè sull'attività *uniente*, che congiunge insieme l'attività di sentire e l'attività d'intendere in un solo subietto, la percepisce, e si accorge che l'atto il quale percepisce l'attività uniente e ragionante non è cosa diversa ma identica con l'attività ragionante stessa. Qui sta l'*io*, il quale esprime appunto che quell'identico essere che si conosce, è quello che si afferma; il che è appunto la consapevolezza o sia la conoscenza di sè.

16. Il concetto però dell'*io*, come dissi, contiene molto più che non il concetto della pura essenza dell'anima umana. 1.º L'anima che si afferma con l'*io* non esprime una pura *idea*, ma la *percezione* dell'anima stessa. 2.º L'*io* affermato non è la cognizione dell'anima *umana* in genere, ma quella dell'anima *propria*. 3.º

L'anima espressa dall' *io* non è l'anima nel suo stato primitivo; ma in uno stato di sviluppo, passata già a degli atti secondi; giacchè per affermare l' *io* bisogna prima esistere, e di più aver fatto tutti quei passi che abbiamo descritti; bisogna esser passati dalla potenza di conoscersi e affermarsi all'atto; e del resto ognuno che si afferma, non proferisce soltanto il monosillabo *io*, ma si afferma in qualche stato avventizio, dicendo per esempio: « io provo il tal piacere, o il tal dolore; io leggo; io cammino », insomma afferma sempre l' *io* in uno stato di qualche azione o passione avventizia, accidentale. 4.º Per ultimo nell'affermazione dell' *io* c'è di più un atto di riflessione, con cui l'anima che si afferma, intende che essa che si percepisce operante, è l'essere identico con quello che opera.

17. Intanto quest'ultimo elemento che si contiene nell'affermazione dell' *io* non entra nell'essenza dell'anima, perchè è un atto di riflessione, e la riflessione è un atto secondo, accidentale, non già un atto sostanziale. Prima di questa riflessione generativa dell' *io* esiste la *percezione intellettuale di noi medesimi*, con cui percepiamo la triplice nostra attività, senziente, intelligente e ragionante. Ma nè men questa costituisce la pura sostanza dell'anima, perchè, se prima di affermare sè stessa riflessivamente e pronunciar l' *io*, l'anima deve essersi *percepita*, l'atto stesso del percepirsi suppone la sostanza non ancor percepita o sia conosciuta: questa sostanza che si percepisce, ma che a percepirsi deve prima esistere, che altro può essere se non un sentimento? È dunque nel sentimento che noi dobbiamo cercare la sostanza dell'anima, e quindi anche la pura essenza dell'anima umana.

17 bis. Ma il sentimento stesso altro è sostanziale, altro accidentale; quello è unico e costante, questo è molteplice e vario e passeggero. Bisogna dunque risalire al primo sentimento, nel quale e pel quale esistono tutti gli altri; affine di trovare la sostanza dell'anima, e così formarcene il concetto puro da ogni accidente, anteriore a ogni sviluppo e atto secondo. Così, togliendo dall' *io* tutto ciò che non è essenziale e primitivo, ci rimane il puro subbietto senziente e intelligente; e quel subbietto è l'anima, senz' altra aggiunta accidentale.

CAPO TERZO

Si dichiara il concetto puro dell' anima umana.

18. Ognuno concepisce l'anima come quel *principio attivo* che vivifica il corpo, che sente, che pensa, che opera, in breve come una forza sempre in atto e che subisce poi delle modificazioni o produce, degli atti secondi. Ora ogni *forza*, ogni cosa che sussiste in *atto* è una *sostanza*. Dunque l'anima umana è una sostanza. Ogni forza, ogni sostanza è un ente reale. L'anima che si conce-

perisce come sostanza, si percepisce dunque nella sua realtà, è cosa reale. Ma niente si percepisce come reale senza sperimentare o sentire. Dunque l'anima è un *sentimento*. Infatti niente di reale noi percepiamo, che non sia o un sentimento o ciò che modifica il sentimento e che è un suo termine. Ma ciò che modifica il nostro sentimento, non entra nella sua essenza; dunque l'anima umana non è che il sentimento.

19. Non però ogni sentimento costituisce l'anima umana, ma soltanto un sentimento essenziale e sostanziale; altrimenti ne seguirebbe, che l'essenza dell'anima or sarebbe, or non sarebbe. E questo sentimento è inchiuso necessariamente in ogni nostra affermazione dell'*io*, è presupposto in ogni nostra modificazione. Giacché tutte le nostre modificazioni essendo degli accidenti dell'anima, non possono esistere che in un sentimento immutabile e sostanziale, fondamento di tutti gli atti secondari o transunti dell'anima. Dunque l'anima è un *sentimento fondamentale*.

20. Ogni essere che ha un sentimento, è attivo, perché lo stesso sentire è un'attività; dunque l'anima umana è il *principio d' un sentimento sostanziale attivo* o sia è un *soggetto senziente*.

21. Finalmente il sentimento primitivo e sostanziale dell'anima umana, restando identicamente il medesimo, spiega la sua attività sul corpo e sull'idea dell'essere, oggetto suo essenziale, o sia ha per suoi termini il corpo e l'essere ideale. Dunque l'anima umana è un *soggetto sensitivo e intellettuale*.

Brevemente, — il concetto puro dell'anima umana è il concetto di un sentimento sostanziale sensitivo e intellettuale —. Ma poiché il sentimento stesso è un atto essenziale dell'anima, dal quale poi hanno origine tutti gli atti secondi e accidentali che consistono in sentimenti e intellezioni particolari; perciò questo stesso concetto può esprimersi anche dicendo, che — l'anima umana è il principio attivo supremo di sentire e d'intendere —.

CAPO QUARTO

Si dimostra l'esistenza del sentimento fondamentale.

22. L'esistenza di questo sentimento primitivo, tanto corporeo che spirituale, fu per noi dimostrata bastevolmente altrove (Ideol. n. 38 e segg.). Tuttavia non sarà inutile il riprodurre in questo luogo la prova più concludente, considerando quel sentimento simultaneamente e come corporeo e come spirituale.

23. Ed ecco qual sia questa prova. È un fatto attestatoci dalla coscienza che ogni nostro atto particolare, sì attivo che passivo, sì della sensitività corporea che dell'intelligenza, è una nostra modificazione, un cangiamento di stato del nostro spirito, che l'analisi riconosce come appartenente alla sostanza stessa dell'anima qual

suo accidente, e che si afferma poi con le espressioni **IO SENTO, IO PENSO, IO CONOSCO**, e simili. Ora se ogni nostro atto particolare e da noi sentito, e questi sentimenti particolari non sono che modi accidentali del nostro esistere; bisogna ammettere di necessità un qualche sentimento primitivo e uniforme che subisca quei cangiamenti. Infatti, tutti questi cangiamenti sono fra loro distinti, mentre all'incontro il loro subietto è uno e identico, è quell'io al quale noi li riferiamo tutti quanti. Perciò, tolti via anche tutti quei modi accidentali di sentire, sussiste ancora ciò che noi esprimiamo col monosillabo **io**; questo non può consistere che in un sentimento, da che anche quei cangiamenti sono tante *sensioni* o modi accidentali di sentire. Dunque deve esistere nell'uomo un sentimento primitivo, che inquanto ha per sua materia il corpo cui dà la vita, è un sentimento animale; inquanto poi ha per suo proprio obbietto l'essere ideale, consiste in una prima e immanente intuizione, la quale essendo un atto dell'anima stessa, costituisce un sentimento; ma siccome questo sentimento non ha un termine corporeo, ma un obbietto, un'idea, così è un sentimento incorporeo e spirituale.

24. Per ben comprendere questa dimostrazione fa d'uopo osservare che le sensioni, sieno corporee o spirituali, non sono già effetti prodotti nè dall'impressione di un corpo sul nostro corpo, nè dall'azione delle idee sul nostro spirito. Le azioni esterne all'anima nostra non sono che *cause occasionali* o *condizioni* degli atti particolari dell'anima nostra; la vera *causa efficiente* consiste nella facoltà propria dell'anima stessa, e perciò ogni sensazione, ogni pensiero particolare proviene da un primo sentimento e da una prima intuizione. Gli eccitamenti esteriori non fanno che porgere alla facoltà l'occasione e lo stimolo di operare. Ma una *facoltà* di operare deve avere il suo *atto* proprio; e questo atto non può essere che *universale, uniforme, stabile e costante*. Ora quest'atto primo non può esistere nell'anima, senza che l'anima non lo senta; dunque l'anima ha un sentimento primitivo e fondamentale. Tolto questo, come altrove si è detto, la sensazione è un accidente esistente fuori d'ogni sostanza, cosa assurda.

25. Infine si osservi che, se noi conosciamo l'anima nostra come un ente reale, se niente di reale possiamo conoscere, fuorchè come sostanza; tutte le volte che noi percepiamo intellettivamente qualche nostra modificazione, pensiamo simultaneamente anche la sostanza dell'anima nostra. Ma il modo accidentale di ogni sostanza non può diversificare, quanto alla natura, dalla sostanza stessa; e ogni modo accidentale dell'anima è una sensazione, un sentimento particolare. Dunque alla sostanza dell'anima è essenziale un sentimento primo, che perciò chiamasi *sentimento sostanziale*.

SEZIONE SECONDA

DELLE PROPRIETÀ DELL'ANIMA UMANA

26. Spogliando l'io di tutte quelle aggiunte che gli stanno intorno e che non appartengono all'essenza dell'anima umana, noi siamo pervenuti a trovare che questa consiste in un *subiello* o sia in un *principio attivo supremo di un sentimento sostanziale, animale e intellettuale*. Affine d'internarci sempre più nella natura di questo principio, essenza dell'anima, passiamo a vederne alcune sue proprietà tanto negative che positive.

CAPO PRIMO

Dell'unità dell'anima.

27. Il concetto di *unità* o *unicità* (a) esprime l'esclusione della *pluralità*; perciò è concetto negativo. Applicando questo concetto all'anima umana, affermiamo che l'anima è una ed unica in ciascun uomo.

28. Noi conosciamo l'essenza dell'anima nostra meditando sull'io. Ora, ciascuno quando si afferma col monosillabo io, è consapevole a sé stesso di non essere che un solo e unico io, cioè di non essere che un sol individuo. Dunque l'anima, pel testimonio della coscienza, è una ed unica in ciascun uomo.

29. Entriamo più addentro nella meditazione dell'io e del modo del suo operare, e vedremo sempre più chiaramente questa sua unicITÀ. Infatti,

1.º Ognuno che è consapevole a sé di sentire di pensare di operare, è consapevole del pari di esser quell'uno e istesso tanto allorchè sente, quanto allorchè pensa ed opera. Ma questo intimo senso di coscienza sarebbe inconcepibile; se veramente unica non fosse l'anima sua. Se questa triplice potenza appartenesse a tre subietti numericamente distinti, uno sentirebbe senza pensare, l'altro penserebbe senza sentire; e il terzo opererebbe senza sentire nè pensare; cosa affatto disdetta dalla coscienza e dalla ragione.

30. 2.º Se unica non fosse la sostanza che ha in sé queste varie e diverse potenze, più non sarebbe concepibile lo svolgimento di queste potenze medesime. Il principio intelligente dell'uomo, secondo ciò che abbiamo ampiamente dimostrato nell'Ideologia, riceve la materia delle cognizioni dal senso corporeo e animale. Ma data l'ipotesi che nell'uomo siano due anime, l'una intelligen-

(a) Qui non si parla di unità fisica nè di unità morale e di aggregazione, ma bensì dell'unità metafisica ed indivisibile che è la propria e la vera unità. (G. N.)

te, senziente l'altra, l'uomo non penserebbe mai nulla di reale e sussistente; il che è contraddetto dal fatto. Acciò l'anima conosca cosa sia sentire, è necessario che abbia in sè il sentimento e l'intelletto. Dunque il fatto della conoscenza delle cose sensibili dimostra l'unicità dell'anima in ciascun uomo; e prova a un tempo l'assurdità dell'ipotesi che ammette nell'uomo due anime, una intellettuale e l'altra sensitiva.

31. 3.^o Tra le potenze passive e le attive del soggetto uomo passa una strettissima relazione; le sensazioni destano lo spirito agli atti razionali; l'istinto animale influisce sull'istinto spirituale; le affezioni sensitive e razionali eccitano la volontà; questa finalmente domina da signora tutte le potenze e ne dirige ad arbitrio le operazioni. Ma questo nesso dinamico non potrebbe darsi, qualora nell'uomo esistessero più anime, più principi supremi di attività, sicchè l'uno non avesse niente di comune con l'altro. Dunque è assurdo ammettere più di un'anima in ciascun uomo (a).

32. Pertanto il subietto senziente e il subietto intelligente non sono già nell'uomo due subietti, ma uno solo tutt'insieme intelligente e senziente. Si dimanderà come ciò possa darsi, stante la natura così diversa, per non dire opposta, di queste due operazioni del sentire e dell'intendere. Ma in primo luogo, se bene noi non potessimo arrivare a scoprire il modo per cui avviene che una stessa sostanza è un principio di diverse operazioni e in cui diversi gruppi di facoltà affatto distinte s'innestano, ciò non darebbe una ragione per negare il fatto. Ce lo attesta la coscienza, la quale ci dice troppo manifestamente che tanto le sensazioni corporee, quanto le operazioni intellettive si trovano nell'anima nostra, dalle cui potenze quelle escono come effetti dalla vera loro causa. Dunque non c'è ripugnanza alcuna nell'ammettere che potenze di una natura affatto diversa appartengano allo stesso subietto; giacchè se il fatto esiste, è chiaro che quelle potenze possono stare insieme.

33. Inoltre, nessuna contraddizione si concepisce nel pensare che una stessa sostanza possa essere principio di diverse operazioni, cosicchè uno stesso principio sia quello che sente e che intende. Giacchè non si concepisce ripugnanza a pensare che un identico subietto si trovi in rapporto con due termini diversi. Il rapporto del principio intelligente e del principio senziente con l'elemento sentito e con l'elemento inteso, è quello di passività o ricettività a

(a) S. Tommaso cava un argomento dell'unicità dell'anima, e come sensitiva e come intellettuale, anche da ciò che, tolta l'unicità suddetta, non potrebbe spiegarsi l'unione dell'anima razionale al corpo. *Si autem diceretur, quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine, non posset assignari ratio unionis animae intellectivae ad corpus, cum nulla operatio propria animae intellectivae sit per organum corporale. — De Spir. creat. art. III.*

cui soggiace l'attività dei due principli. Il sentito e l'inteso sono due agenti diversi, che esercitano la propria azione a un tempo sul medesimo principio supremo; l'elemento sentito vi produce il sentimento animale, e l'elemento inteso vi produce l'intelletto.

Questa doppia azione su la stessa sostanza è quella che la costituisce senziente e intelligente, e che forma la sua specifica essenza. Essendo diverso l'elemento che opera su quel principio unico, diverso pure è il modo della sua azione, diversa la natura del sentimento che ne deriva. Ora a dimostrare che un identico subietto non può essere a un tempo senziente e intelligente, converrebbe poter provare l'una di queste due cose; o che l'azione dell'idea impedisse quella dell'elemento sensibile, o che questo impedisse quella dell'idea. Ma appunto perchè questi due elementi sono di natura affatto differente, non può l'uno impedire l'azione dell'altro, cioè non può l'ideale togliere l'efficacia al reale, nè questo a quello, perchè sono elementi inconfusibili e l'uno indipendente dall'altro nel modo di operare. Dunque non è ripugnante che uno stesso principio abbia due termini differenti, l'uno materiale e corporeo, l'altro incorporeo e ideale, l'uno mero *termine* e l'altro *obietto*. Ma la coscienza, come si dimostrò, attesta a ognuno ch'egli è a un tempo e senziente e intelligente; e la ragione dimostra che così dev'essere necessariamente. Dunque in ciascun uomo non può ammettersi che un'anima sola fornita di un sentimento tutt'insieme corporeo e spirituale.

34. Perchè dunque, si chiederà, usiamo noi distinguere il principio senziente dal principio intelligente? Sono essi due principli o un solo? se un solo, perchè li distinguiamo?

Sotto un aspetto sono due, e sotto un altro si compenetrano in un solo. Noi ne facciamo due principli, quando vogliam distinguerli secondo il diverso elemento che serve loro di termine; e così pure quando vogliam distinguere il diverso modo di operare dell'isesso e unico *spirito umano*; giacchè lo spirito umano in quanto sente, è principio supremo di tutte le sensazioni; in quanto intende, è principio supremo di tutte le intellezioni. Laddove, se noi consideriamo lo spirito nella sua unità e semplicità indivisibile, allora quei due principli non sono supremi, ma c'è nello spirito un'attività superiore e veramente suprema, un solo e unico principio che tiene subordinati e congiunti a sè quei due principli, cioè un *principio razionale* che, siccome vedremo più avanti, unisce a sè il sentimento animale, e così forma una sintesi suprema, un nesso ontologico.

CAPO SECONDO

Dell'identità dell'anima.

35. Il concetto d'*identità*, negativo esso pure, è il concetto di cosa che perdura sempre la stessa in ogni tempo, in ogni luogo,

e anche in mezzo alle modificazioni che può subire. Come l' *uno* esclude il *moltiplice*, così l' *identico* esclude il *diverso*.

36. Ora, la coscienza ci assicura che l' anima nostra è sempre identica a sè stessa, giacchè io sono certo d'esser sempre quell'io che sperimento diverse sensazioni, che formo diversi pensieri, che eseguisco tante e sì svariate operazioni, che godo, che soffro in diverse maniere; sento di essere sempre stato quell'io in ogni condizione di luogo e di tempo, perchè sempre la coscienza mi ha attestato questa mia identità. Infatti, quantunque il nostro sentimento subisca continuamente un numero grandissimo di modificazioni e sia principio di operazioni diverse, noi però non possiamo fare a meno di riferire tutte queste mutazioni e operazioni all'identico io.

37. Ma in che modo può concepirsi questa identità dell' anima, se ella soggiace a tante mutazioni? Se il sentimento che giace nell'io è identico, come mai continuamente egli si cangia? Forsechè nell'io si danno due sentimenti, l'uno mutabile e l'altro immutabile? Ma in tal caso, come mai quel sentimento che non si muta può sentire le mutazioni dell'altro, senza riceverle in sè stesso? E se le riceve, già si modifica e non è più immutabile. Diremo dunque che un solo è il sentimento dell'anima, ma che in parte è sempre eguale e in parte si cangia? Ricorre ancora la stessa difficoltà; perchè o quella parte che è sempre eguale, riceve le sensazioni varie che nascono nella parte che cangiasi, e in tal caso cessa di esser eguale e immutabile; o non le riceve, e allora non è più possibile che l'identico io affermi le sue varie modificazioni.

38. A sciogliere la proposta difficoltà è necessario distinguere tra l'azione e il principio dell'azione. L'identità e immutabilità che cerchiamo appartiene bensì al principio dell'azione, ma non all'azione stessa. Il subietto umano così nell'intendere come nel sentire pone un atto suo proprio, nel quale non entrano punto i suoi termini. E invero il sentito non entra nel senziente, nè l'inteso nell'intelligente; che anzi questi due termini sono affatto esclusi dal subietto. Cos'è dunque ciò che al subietto unicamente appartiene? Ciò che si chiama subietto senziente, non è tutto ciò che si trova nel sentimento, mentre il sentimento è inseparabile dal sentito, ma soltanto il principio attivo del sentire; parimenti ciò che si chiama subietto intelligente, non è tutto ciò che si trova nell'intelligenza, la quale non può sussistere separata dall'inteso, ma il solo principio attivo dell'intendere. Il che è troppo evidente, mentre niuno dirà che il sentito sente e l'inteso intende.

Ora, dato che si cangino questi due termini, il sentito e l'inteso, deve cangiare anche l'azione del principio senziente e del principio intelligente. Ma forsechè il principio, cangiandosi la sua azione, si è cangiato egli stesso? Ciò non può dirsi, perchè l'azione è distinta dal suo principio, il quale restando sempre identico e immutato, può produrre un numero qualunque di azioni; e queste,

appunto perchè sono transitorie e accidentali, si concepiscono di lor natura mutabili. Il principio bensì unito all'azione, ma non s'identifica con essa; poichè se il principio fosse l'azione, già cesserebbe di esserne il principio. Si dirà che il principio non si può disgiungere dall'azione; il che è vero: ma ciò non fa che non si possa e non si debba distinguere da essa, o che formi con essa una sola cosa.

39. Da questo poi che l'azione nasce per virtù del principio, altro non può dedursi se non che tutte le azioni che da un sol principio provengono, sono già contenute nell'unità del principio stesso. Il che diede luogo alla distinzione tra l'*atto primo* e gli *atti secondi*. L'atto primo è la stessa attività, propria del principio, consistente in una potenza o virtualità, dalla quale poi, date certe condizioni, nascono le azioni o atti secondi. E quell'attività rimane sempre la stessa, unica, semplice, anteriore a tutte le azioni; essa è quella che chiamasi *sostanza* o *atto sostanziale*, per distinguerla dagli *accidenti* che sono le sue azioni provenienti da quell'atto prima. Ma noi parliamo dell'identità dell'anima umana considerata nel suo concetto sostanziale non accidentale; e dell'anima così considerata abbiamo dimostrata l'identità immutabile.

40. Si dimanderà, come mai tutte le azioni seconde del principio senziente e intelligente possano contenersi virtualmente nell'attività di esso principio. La risposta risulta chiara dal riflettere che l'attività del principio senziente è determinata da un sentito primitivo essenziale; e quella del principio intelligente da un primo inteso, ammentente, inseparabile. Giacchè noi abbiamo più volte dimostrato che l'anima umana ha un sentimento animale primitivo, e un intelletto elemento che intuisce l'essere ideale perpetuamente. Ora, che fa il principio senziente, allorchè prova una sensazione? Cessa forse dall'avere il sentimento fondamentale? Non già, ma sperimenta un nuovo modo di quel sentimento. Dunque tutte le sensazioni sono già virtualmente contenute in quel sentimento primo. Del pari, allorchè il principio intelligente esce fuori a una nuova intelligenza, egli non cessa dall'intelligenza primitiva, e non fa che intendere un oggetto che già virtualmente si conteneva nell'inteso primitivo.

CAPO TERZO

Della semplicità dell'anima.

41. La *semplicità* è l'esclusione 1.^o della *moltiplicità*, nel che conviene col concetto di *unicità*; 2.^o dell'*estensione*; 3.^o della *materialità*, nel qual senso essa è la *incorporeità* o *spiritualità*. Tutto ciò che noi pensiamo come un ente reale, una sostanza immune dalla natura corporea e materiale, immune dalle leggi dello spazio, non composta di parti reali, come è dei corpi che risultano di

tante parti o sostanze materiali, noi lo distinguiamo col nome di *spirito*.

42. L'anima umana che, secondo l'analisi da noi fatta, è — un principio attivo supremo di sentire e di intendere, — non è nè corpo, nè proprietà corporea, nè alcun che di esteso e materiale, ma è una sostanza semplice e spirituale. Verità (a) importantissima, sulla quale si appoggiano la religione e la morale, o che a dir meglio la presuppongono.

43. La semplicità o spiritualità dell'anima umana si può provare 1.^o dal testimonio della coscienza, 2.^o dalle speciali proprietà dell'anima stessa. 3.^o dalle sue operazioni.

ARTICOLO PRIMO

Prove della semplicità dell'anima umana desunte dal testimonio della coscienza.

44. Ognuno che rientri in sè e mediti alcun poco su quell'ente che intende esprimere col monosillabo io, s'accorge a primo tratto d'esser fornito di un sentimento del tutto immune da ogni natura materiale e corporea. Infatti chi afferma quel monosillabo, afferma quel principio che in lui pensa e vuole, ed è persuaso di affermar qualcosa di distinto dal suo corpo e da ogni altro scopo, di affermare un sentimento al tutto alieno da ogni immagine corporea, privo d'estensione, di figura e d'ogni proprietà della materia. Del pari, quando pensa alle varie operazioni e affezioni del proprio ME, quali sono i suoi giudizi e ragionamenti, i sentimenti di gaudio e di tristezza, di amore e di odio e simili, si avvede che

(a) L'errore opposto a questa verità chiamasi *materialismo*, e quelli che lo professano, materialisti. Dalla scuola del sensualismo sono usciti i principali atleti di questo errore, e percorrendo la storia della filosofia si trovano sempre uniti il sensualismo col materialismo. E per fermo prendendo le mosse dalla filosofia indiana troviamo che la filosofia Sankhya di Kapila ammetteva un'anima che era un atomo di estrema tenuità e sottigliezza risultante dalla combinazione di 17 principi. Lo stesso errore venne insegnato dai filosofi atomisti, Leucippo, Democrito, Epicuro, Dicaarco, i quali sostennero, che l'universo tutto, non escluso l'uomo, risultava dal fortuito concorso degli atomi, e però l'anima dovea essere materiale. Nella filosofia moderna non vi sono mancati coloro che non si vergognarono di professare il medesimo errore: questi sono Hobbes, Tolando, Elvezio, Diderot, Lamettrie, l'Autore del *sistema della natura*, Darwin ed a nostri giorni Lancellin Azais e Brussaïs. Tutti questi negarono del tutto la spiritualità del principio pensante, riducendo l'uomo ad una macchina. A questi si possono aggiungere Cabanis e Tracy, tanto più pericolosi, quanto più si studiano nascondere il loro materialismo. Il sistema di Kant molto favorisce la causa del materialismo. (G. N.)

il subietto o principio di tutte queste azioni e passioni non può essere di natura differente. Ma tutte queste operazioni non presentano veruna analogia con la materia. Dunque la sostanza del principio da cui dipendono e in cui si fondano, non può essere materiale e corporeo.

45. Di più; ognuno è intimamente persuaso che l'anima sua è una sostanza distinta pienamente dal suo corpo; ognuno parla in un senso ben diverso, quando dice *i miei pensieri, i miei affetti*, e quando dice *le mie membra, il mio corpo*; ognuno intende che il suo corpo si muta continuamente nella sua sostanza e si vien rinnovando a ogni ora, mentre ha la coscienza permanente della identità sua propria. Dunque ognuno è persuaso dell'immaterialità dell'anima sua.

46. E questo sentimento di coscienza è così universale e comune, che può dirsi una delle prime e più chiare verità, un assioma del genere umano. Infatti, noi troviamo bensì dei filosofi che dubitarono della spiritualità dell'anima; troviamo dei materialisti che le diedero natura corporea, ma tutto ciò nell'ordine della riflessione e della speculazione filosofica; non già in quello della riflessione più comune e volgare, che suol prendere per guida il sentimento della coscienza. E i filosofi hanno bensì potuto avvolgere le più limpide verità nella nebbia dei loro sofismi; ma non riuscirono mai a toglier dal mondo alcuna verità, e molto meno a soggiogare la persuasione dell'immaterialità dell'anima umana.

ARTICOLO SECONDO

Prove della semplicità dell'anima. dedotte dalle sue stesse proprietà.

47. Le principali proprietà dell'anima, che ci porgono argomento per dimostrarne la semplicità, sono: 1.^o quella d'esser l'anima una *sostanza senziente intelligente*; 2.^o quella d'esser il *principio* delle sue operazioni; 3.^o quella d'esser *una e identica* in ciascun uomo.

48. Cominciando dalla prima che è fondata nella stessa essenza dell'anima umana, è cosa repugnante ammettere in essa la *moltiplicità*, perchè ogni sostanza reale non può essere che una. L'anima umana è vera sostanza; dunque ripugna che sia molteplice; dunque è semplice.

49. Però la semplicità presa in questo senso può convenire anche alla materia, perchè ogni atomo o elemento della materia è una sostanza una, e non molteplice. Ma all'anima umana conviene la semplicità anche nel senso di *inestensione*. Difatti l'*estensione continua* non può darsi fuorchè nel sentito (corpo) e nel sensifero (materia); perchè il concetto di corpo inchiude il concetto di sostanza che si effonde nello spazio e lo riempie. Ma l'anima

umana 1.^o è una sostanza senziente; ora il senziente è distinto affatto dal sentito e dal sensifero, anzi questi sono esclusi al tutto dal senziente; il senziente è il principio, e il sentito è il termine. Dunque l'estensione non può convenire alla sostanza senziente. 2.^o Molto meno può convenire alla sostanza intelligente, perchè questo non ha col sentito e col sensifero nè pure il rapporto di principio a termine, come si vedrà meglio più sotto.

50. Parimenti la *materialità* è esclusa dalla natura dell'anima. La materia del corpo è quella forza che muta il sentito, e noi non abbiamo la percezione immediata della materia, ma solamente della mutazione violenta ch'essa fa al sentito. Questa forza presenta un concetto interamente diverso dal sentito, e molto più dal senziente. Che se il sentito non entra nel senziente, molto meno vi entra la materia o sia il sensifero. Dunque l'anima sensitiva non ha niente di comune con la materia, e perciò è *immateriale*. Ripetasi lo stesso argomento riguardo al principio intelligente.

51. Abbiain detto che l'anima umana è il principio del sentire e dell'intendere. Ora, la natura del principio è tale che esclude la molteplicità, l'estensione e la materia estesa; dunque l'anima è semplice. Che poi il principio non possa avere le accennate proprietà è facile a comprendersi; chè se fosse molteplice, già non sarebbe un principio, ma sarebbero molti principi. Così un corpo non è un sol principio, un solo atomo materiale, ma un aggregato di forze o sostanze. Lo stesso può dirsi delle altre proprietà dell'estensione e della materia estesa: oltrechè queste non possono trovarsi che nel molteplice, non presentano nè pure la proprietà di esser principi di operazioni, essendo per sè inerti; e poi l'esteso è bensì termine dell'operazione del sentire, ma non principio; e la materia è bensì una forza che immuta il sentito, ma non è principio del sentimento. Inoltre le operazioni dell'anima umana consistono in sentimenti, pensieri, movimenti spontanei e volizioni, le quali operazioni non presentano nulla di esteso e molteplice. Ora, se l'anima è il principio di esse, ripugna che possa contenere in sè proprietà opposte a quelle di un ente semplice. Dunque o ammettere che l'anima è semplice, o negare che sia principio di queste operazioni.

52. Per ultimo noi abbiain dimostrato l'identità e unicità dell'anima in ciascun uomo. Questa identità non potrebbe convenirle, se essa fosse corporea e materiale. Giacchè il nostro corpo continuamente si cangia e le sue parti sono in perpetuo flusso, corrompendosi continuamente quelle che lo compongono, ed entrando in loro luogo altre nuove. La materia dunque del sentimento non è mai nè una nè identica. Ma quando noi pronunciamo il monosillabo io, parliamo di quell'io stesso che fu sempre in addietro e che è anche di presente; quando, se fosse materiale, subirebbe le stesse vicende del corpo, e noi non potremmo aver coscienza della sua identità. Dunque l'io non è cosa corporea, ma spirituale.

ARTICOLO TERZO

*Prove della semplicità dell'anima umana
dedotte dalle sue operazioni.*

53. Le operazioni dell'anima umana altre sono quelle del *sentire*, ed altre quelle dell'*intendere*; altre poi sono *passive*, altre *attive*, così nell'una specie che nell'altra. Ora dall'attenta meditazione di qualunque delle operazioni dell'anima umana si può trarre una serie di argomenti a provare la semplicità dell'anima. Fermiamoci dunque a provare la semplicità dell'anima 1.^o come senziente, 2.^o come intelligente.

§ 1. *Il principio senziente è semplice.*

54. L'anima anche solo considerata nella sua operazione del sentire corporeamente, non è materiale e corporea, ma semplice, inestesa, immateriale. La sola analisi della sensazione o del sentimento animale in genere, contrapposta a quella della natura corporea, ci fornisce le ragioni di questa dimostrazione.

55. *Prima prova.* Analizzando la sensazione, troviamo per prima cosa ch'essa è inconcepibile senza questi due elementi 1.^o il *principio senziente*, e 2.^o il *termine sentito*. Ciò posto, cosa sente il principio senziente se non l'esteso? Ora, da questo fatto che il senziente sente l'esteso, si cava ineluttabilmente che il senziente è inesteso, o sia non è nè corpo nè proprietà di corpo, ma sostanza incorporea.

E infatti, qual'è la proprietà caratteristica ed essenziale dei corpi? Questa proprietà si è che ogni parte onde risultano, sia fuori dell'altra; dimodochè ogni parte assegnabile col pensiero in un corpo, per quanto piccola la si concepisca, è fuori di tutte le altre. Ora, se questa è la proprietà d'ogni corpo e questo è il concetto dell'esteso, ripugna che il corpo sia lo stesso principio senziente. Fingasi l'ipotesi che la sensitività altro non sia che una proprietà di un corpo; in tal caso tutte le parti assegnabili in questo corpo saranno senzienti. Ma ciascuna parte è fuori di ogni altra, secondo ciò che abbiám detto. Dunque niuna di esse eccederà i confini suoi propri, e così del pari la sensitività aderente a queste parti non eccederà i confini di essi, ma quella di una parte sarà fuori di quelle di tutte le altre. Quindi ne verrà che questa sensitività non sarà più appartenente a un sol principio sensitivo, ma a tanti principi, quante sono le parti assegnabili in detto corpo. Ma questa ipotesi si oppone al fatto il più manifesto, mentre il principio senziente, rimanendo numericamente identico e uno, sente tutto il corpo, ciò che in qualsiasi sensazione si può osservare. Dunque il principio senziente non può essere esteso.

56. E veramente chi appena considera cosa sia percepire l'este-

so, tosto si convince che il principio senziente è inesteso; giacchè non può dirsi che si concepisce l'esteso, se realmente estesa non sia la cosa percepita che è il termine sentito; ma del pari, se il percipiente non è uno e indivisibile, non può dirsi che percepisca l'esteso, perchè, secondo si è detto, quando fosse moltiplice ed esteso esso pure, già non sarebbe più un percipiente, ma molti, per non dire innumerevoli. È dunque necessario che sia l'identico principio, il quale percepisca tutte insieme le parti componenti l'esteso percepito. Dal che si cava questa verità evidentissima che — l'esteso non può sentire l'esteso. —

57. *Seconda prova.* Gli organi esteriori, specialmente dell'occhio dell'udito dell'olfatto, sono doppi; e però i loro nervi ricevono una doppia impressione; così per esempio l'impressione dell'aria percossa è fatta tanto sul nervo acustico destro che sul sinistro, e l'impressione della luce si fa tanto sull'uno che sull'altro nervo ottico. E se doppia è l'impressione, doppia del pari esser deve la sensazione prodotta. Il che è provato dal fatto, perchè, se io per esempio chiudo un occhio, l'altro mi dà la sensazione intera. Ma pure, se contemporaneamente siano impressi entrambi gli organi, alle due impressioni non rispondono in me due sensazioni, ma una sola, cosicchè i due occhi non mi duplicano gli oggetti. Onde avvien questo? Forse da ciò che i due nervi si riuniscano in un sol punto nell'interno del cervello? In primo luogo questo non è dimostrato dall'anatomia; inoltre, dato ancora che i nervi si riuniscano in qualche punto del cervello, non potrà mai darsi che le due impressioni comunicanti in quel punto si riducono a una sola, perchè ognuno dei nervi vi deve portar la sua propria. Che se, restando doppia l'impressione, la sensazione è una sola, è chiaro che questa è cosa distinta dall'impressione stessa, e che appartiene a un altro principio privo di molteplicità corporea, e perciò semplice e immateriale.

58. Si dimanderà, come mai, essendo doppia l'impressione, la sensazione all'incontro sia unica. Non è già che a ciascuna impressione non corrisponda nell'anima un relativo effetto sensibile, mentre abbiamo già accordato il contrario, osservando che basta un'impressione sola ad avere la sensazione intera e distinta. Il fatto dunque dipende da ciò che i due effetti dell'impressione doppia, le due sensazioni suscitata nell'anima nei casi di cui abbiamo parlato, sono *identiche* precisamente, se bene prese insieme diano una sensazione alquanto più viva di ciascuna presa isolatamente. Anzi l'anima identifica talvolta più sensazioni *diverse* facendone una sola, siccome viene quando si osserva un oggetto con un occhio nudo, e con l'altro armato di vetro. Ciò non potrebbe accadere, se l'anima non si componesse una sensazione totale e non facesse una fusione per così dire d'entrambe in una sola, il che non può farsi che da un ente inesteso.

59. *Terza prova.* Molte differenze si riscontrano fra l'impres-

sione e la sensazione, fra questa e i *movimenti* nervosi prodotti dall'impressione, fra il senso che è tutto *subiettivo* e la causa eccitatrice *estrasubiettiva*. Fra queste cose non si dà nessuna similitudine. Chi dirà infatti che la sensazione non sia che un'impressione? quale analogia può trovarsi fra dei movimenti suscitati nei nostri nervi, e le nostre sensazioni? quelli non sono che scuotimenti e mutamenti di spazio che prendono le parti materiali dei nervi e del corpo organico, laddove le sensazioni sono fenomeni di tutt'altra natura, sono piaceri dolori suoni odori sapori, e non sono punto annesse ai singoli movimenti dei nervi. Infatti questi movimenti sono molteplici ripetuti oscillanti, come avviene degli scuotimenti del nervo acustico prodotto dalle oscillazioni dell'aria: nel suono più grave che possa udirsi, si contano trentadue ondulazioni aeree in un minuto secondo, e nel suono più acuto le ondulazioni ascendono a sedicimila e duecento ottantaquattro.

Ora, se le sensazioni non fossero che quei movimenti stessi o vi aderissero, quei movimenti dovrebbero sentire sè stessi; e quindi la sensazione sarebbe essa pure tremante, oscillante, il che è ridicolo; e di più la sensazione dovrebbe cominciare e crescere gradatamente come il movimento, mentre invece essa non esiste se non data una certa rapidità di moto, ed esiste tutta intiera. Dunque i movimenti sono molti, e la sensazione è una sola. Nessun movimento in particolare può suscitarsela, tutti insieme la producono. Cosa prova questo? Prova che la sensazione è semplice e inestesa, quando i movimenti sono molteplici e occupanti spazio; che la sensazione non occupa spazio, perchè essa non può annettersi a veruno dei movimenti particolari, ma sorge contemporanea alla propagazione di tutto il moto; e però essa è fuori di tutti i punti percorsi.

60. *Quarta prova.* Un'altra prova si cava dall'*identità* del principio senziante in mezzo alla moltitudine e diversità delle sensazioni che in lui avvengono. Quante sensazioni infatti e quanto varie non si sperimentano dall'anima contemporaneamente? Chi potrebbe numerarle? Il solo senso dell'udito quanti suoni non sente, allorchè assistiamo a un accordo di musicisti strumenti e di voci armoniose che l'accompagnano! E questo fatto molto più chiaro apparisce, quando si riflette che le diverse sensazioni si ricevono per la via di organi diversi e in lontane parti del corpo. Ora, se il principio senziante non fosse semplice e immateriale, come potrebbe esso dirsi l'identico subietto delle medesime? in che modo potremmo noi aver coscienza di tutte quelle sì varie e molteplici percezioni che hanno per termine delle parti così distinte e lontane fra loro?

61. *Quinta prova.* Fin qui abbiamo parlato delle facoltà passive di sentire; ma una prova di non minore evidenza si può trarre dalle facoltà attive dell'istinto animale. Infatti.

1.º La materia è inerte, e un corpo non può muoversi da un

luogo all'altro, se non o perchè viene urtato da un altro corpo, e allora bisogna supporre un'altra forza che mova questo primo corpo, la qual forza non può concepirsi come materiale, se no la questione vien protratta, ma non già sciolta; o perchè è mosso da una forza distinta dalla materia, e questa non può esser composta e corporea, ma semplice e immateriale. Ora, gli animali manifestano dei movimenti spontanei; dunque il principio dei movimenti che è l'identico che sente, è semplice e immateriale.

2.^o Nei movimenti degli animali si scorge un ordine, un'armonia, un'unità di scopo maravigliosa. L'animale congiunge insieme immagini e sensazioni e molte sensazioni fra loro, e produce dei movimenti che rispondono a questa sintesi primitiva. Ma se il principio di questi movimenti fosse composto e materiale, già sarebbero tanti principi e non un solo. Come dunque potrebbero unirsi tutti armonicamente a produrre uno stesso movimento, o a meglio dire molti e diversi movimenti tutti cospiranti in un solo intento? In questa ipotesi bisogna ammettere qualche altro principio che li unifichi, e quindi è forza in ultimo venire ad un principio inesteso e semplice, uno e identico.

62. Abbiám provato la semplicità dell'anima sensitiva. Ma si avverta bene che la semplicità non è che una proprietà negativa, l'esclusione del multiplice, dell'esteso, del corporeo e materiale. Nel che dobbiam guardarci da certa illusione, frutto di quella tendenza che abbiamo a raffigurarci tutto ciò che pensiamo, come occupante un qualche spazio, e ricopiante in qualche modo le proprietà della materia. Noi sappiamo che l'anima è semplice, noi abbiamo un sentimento e la coscienza della sua identità unità immaterialità; di più non sappiamo. Quindi è un'illusione sensistica quella di coloro che, dopo aver riconosciuta la semplicità dell'anima, affine di spiegarla ricorrono a delle ipotesi le quali sono contraddittorie, perchè danno all'anima sensitiva una veste, un involucro, comunque siasi, corporeo. Tali sono: 1.^o coloro che rassomigliano la semplicità dell'anima a un punto matematico, il quale se si considera come un concetto, non è che un'astrazione; se poi si considera come reale, è l'estremità di una linea. 2.^o Coloro che assegnano all'anima una sede particolare nel corpo a cui è congiunta. Non mancarono molti tra i filosofi e i fisiologi, che si proposero la questione della sede dell'anima, e la sciolsero ciascuno alla propria maniera, propendendo il maggior numero a fissarle un luogo nel cérebro o in qualche sua parte. Ma coloro che fecero seriamente siffatta indagine, mostrarono di non aver ben compresa la semplicità dell'anima; perchè, se per semplicità intenesi inestensione, incorporeità, immaterialità, l'anima non occupa spazio, e perciò non può dirsi ch'essa tenga nel corpo una sede propriamente detta; ma soltanto deve dirsi che opera nell'esteso sentito, e che l'azione sua si estende a tutto il corpo da lei animato e reso sensibile. E non vale il dire che ciò non può intendersi; giacchè, se per intenderlo noi vogliamo ricorrere a ciò

che appartiene al *sentito*, affine di raffigurarci il *senziente*. ricadiamo sempre nella stessa illusione, e dimentichiamo quello che fu dimostrato chiaramente, in causa di quello che è misterioso e che non può tornar chiaro e manifesto.

§ 2. Il principio intelligente è semplice e spirituale.

63. Se il principio senziente è semplice e immateriale, con più forte ragione si dovrà ammettere la semplicità del principio intelligente. Giacchè quantunque l'anima sensitiva non abbia natura corporea, essa almeno non può sussistere né operare divisa dal corpo; e sotto questo aspetto essa non può chiamarsi un *ente semplice*, giacchè divisa dall'organismo, non può più concepirsi come un ente. Infatti all'anima sensitiva è essenziale un sentito corporeo, e il sentito corporeo non può esistere in lei, se non per l'unione ch'essa ha con un corpo. Benchè dunque immateriale e inestesa, l'anima sensitiva ha un rapporto necessario col corpo, con la materia.

Il principio intelligente all'incontro sussiste anche diviso dal corpo; anzi col corpo non ha un immediato e diretto vincolo o rapporto. L'atto dell'intendere è determinato da un termine che non è corporeo e materiale ma ideale. Quindi è che gli antichi distinsero spesso volte l'*anima* dallo *spirito*, intendendo per quella un ente che dà la vita a un corpo organizzato, e per questo una pura intelligenza. Però dimostrata la semplicità dell'anima umana come principio senziente, veniamo ora a dimostrarla dalla sua natura intellettuale.

64. *Prima prova.* Una prima dimostrazione della semplicità del principio intelligente si può desumere dalla natura stessa del pensiero, nel quale non si può concepire distinzione di parti. Che se il pensiero è indivisibile e semplice, ed è un operazione dell'anima, ripugna che l'anima sia composta e divisibile. Dunque il principio che intende è semplice e spirituale.

Ho detto che il pensiero è semplice e immateriale. Chi potrebbe sostenere il contrario? Chi può assegnare uno spazio al pensiero, dargli una figura, dividerlo o scomporlo con alcun processo chimico o meccanico? Se dunque semplice e spirituale è il pensiero, il principio intelligente non può essere se non semplice, mentre ogni atto è di natura ineguale al suo principio.

Se il principio intelligente fosse materiale e corporeo, ogni parte di esso sarebbe pensante; ogni parte sarebbe un principio che pensa; come assurda.

65. *Seconda prova.* Una seconda dimostrazione ci vien somministrata dall'osservazione sulla natura stessa del conoscere. Dalla quale osservazione risulta 1.^o che il principio intelligente è congiunto a una forma universale e incorporea che gli partecipa la virtù conoscitiva; 2.^o che il medesimo, restando unico ed identico, conosce tutte le cose da lui diverse.

66. La forma dell' intelligenza umana , il suo obietto essenziale, è l'*essere ideale* ; e tutto ciò che l' uomo pensa e conosce o è un' idea, o è per mezzo di qualche idea, giacchè il conoscere importa necessariamente una percezione *obiettiva* , e l' obietto per essenza è un' idea, e per partecipazione è la congiunzione di una idea col sentimento mediante un giudizio. Ora, le idee sono *universali*, e perciò incorporee, scève affatto dalla natura della materia. Dunque la sostanza che intuisce le idee non può essere un corpo. Questa è una prova ideologica evidentissima della immaterialità dello spirito umano.

67. E questa stessa immaterialità e universalità delle idee è quella che conferisce al principio intelligente la capacità di conoscere tutte le cose anche materiali, rimanendo esso identico e semplice. Esso infatti conosce le cose materiali corporee di un modo affatto immateriale. Il fatto è chiaro e patente: l' uomo conosce le proprietà di tutte le cose corporee. Ora, se il principio intelligente avesse in sè qualità materiali, non potrebbe percepire e conoscere le cose da lui diverse. Nell' ipotesi esso avrebbe necessariamente una sua propria forma e figura , e perciò non potrebbe percepire le forme e le figure degli altri corpi ; in quella guisa , come dice s. Tommaso, che se l' occhio avesse già in sè, non la potenza del vedere, ma una sensazione di un colore determinato, non potrebbe più percepire gli altri colori. Se dunque il principio intelligente avesse in sè la natura e le proprietà di un corpo, non potrebbe conoscere tutti i corpi indistintamente. Ma ogni corpo ha una natura determinata. Dunque è impossibile che il principio intelligente , che pur conosce tutti i corpi, sia corporeo.

68. *Terza prova.* L' ultima dimostrazione della spiritualità del principio intelligente ce l' offre la natura dell' umana volontà. Primieramente se questa fosse materiale, sarebbe *inerte*, e non potrebbe muoversi che per una forza estrinseca ; al contrario la coscienza ne assicura che la volontà nell' operare è *attiva*, e che, se abbisogna di stimoli o occasioni per operare, essa poi non opererebbe giammai , se non si movesse da sè a secondare quegli stimoli. Ciò che abbiám detto dell' istinto animale, vale anche per la volontà, ancorchè si consideri come operante *spontaneamente*.

Ma oltre ciò la volontà in moltissimi casi opera anche liberamente : essa con la forza sua propria pone sulla bilancia i motivi di operare e dà la prevalenza a qual più le piace ; essa si determina a operare dopo aver deliberato , e intralascia , quando le piace, l' azione incominciata, e di nuovo la riprende, e si appiglia or a un partito , ora al suo contrario, ciò che manifesta un' attività non proveniente dal di fuori. E chi sarà così stolto da attribuire queste operazioni all' azione dei nervi come a lor causa efficiente ? La volontà all' incontro quante volte non si oppone acutamente agli stimoli che la cecitano a operare ? E come poi si spiegherà il volontario movimento delle membra, se il principio che vuole è cor-

poreo e perelò inerte? come si spiegherà la potentissima influenza che le affezioni volitive esercitano sull'organismo?

ARTICOLO QUARTO

Confutazione del materialismo.

69. Le prove addotte in sostegno della spiritualità dell'anima umana sono troppo evidenti e palmari, perchè il materialismo possa credersi degno di risposta. Nondimeno siccome le difficoltà soglion nascere in mente a dispetto anche della più ferma persuasione, e d'altra parte è cosa buona di conoscerle, perchè fissano i limiti che dividono la parte chiara dalla parte oscura e misteriosa della verità; non sarà senza frutto il ribattere i principali sofismi con cui taluni combattono la spiritualità dell'anima umana.

70. *Prima difficoltà de' materialisti.* La più modesta e discreta, almeno in apparenza, e in pari tempo la più superficiale difficoltà che siasi mossa contro la spiritualità dell'anima, è quella di Locke, il quale essendosi proposta la questione, se la materia sia capace di pensiero, dubitò che siffatta questione possa essere giammai sciolta da mente umana. « Noi abbiamo, dice egli, le idee della materia e del pensiero, ma forse noi non giungeremo giammai a conoscere, se un ente puramente materiale sia dotato o no di pensiero, per la ragione che ei è impossibile di scoprire, dietro l'osservazione delle nostre idee, senza rivelazione, se Dio non abbia dato a certi assembramenti di materie combinate come egli l'ha creduto a proposito, la forza di percepire e di pensare, o pure s'egli abbia congiunta e unita alla materia per tal modo combinata una sostanza immateriale che pensa (*Saggio*, ecc. libro IV) ».

Risposta. Questo sofismo si riduce in sostanza a dir così: « Noi sappiamo che lo spirito non è materia. Dunque noi non possiamo sapere, se la materia possa essere anche spirito ». Locke difatti non nega che il pensiero possa essere proprio di un ente immateriale o spirituale. Ora se il pensiero può esser proprio dello spirito, come mai potrà esserlo anche della materia? Se è proprio dello spirito è dunque essenzialmente spirituale, perchè qualità materiali non possono trovarsi in sostanze spirituali, e così viceversa. Se dunque Locke avesse compreso sé stesso, allorchè dubitò di quello di cui gli spiritualisti tengonsi certi, cioè che Dio abbia congiunto a un corpo materiale una sostanza immateriale che pensa, egli si sarebbe tosto avveduto della patente contraddizione in cui cadeva. S'egli è un vero di prima evidenza che le essenze delle cose sono immutabili e incommunicabili, di pari evidenza si manifesta che l'identica operazione, qual sarebbe il pensiero, non può venir prodotta indifferentemente da due sostanze essenzialmente diverse, quali sono lo spirito e la materia. E se avesse appena sospettato

(giacchè vogliamo crederlo in buona fede) che il suo dubbio inchiudeva un assurdo visibile anche ad occhio volgare, avrebbe eziandio veduto che non fa mestieri di conoscere tutte le proprietà della materia per sciogliere il proposto dubbio, ma basta conoscere una sola cioè l'estensione, e confrontarla col pensiero che essenzialmente la esclude. E non fa d'uopo di rivelazione, ma basta il buon senso a dileguare un dubbio sì frivolo, o a meglio dire un assurdo sì patente che si riduce a dimandare, se Dio possa fare una cosa impossibile. E quando Voltaire (a) si arma di zelo, tacciando di empietà quei che dicono che Dio non può dar la potenza di pensare alla materia, mentre questo è un detrarre alla sua onnipotenza, noi ben sappiamo che se Voltaire prende le difese della verità che riguarda Dio e la religione, è appunto allora ch'ei ride più di cuore e che si rende più ridicolo.

11. Seconda difficoltà. L'anonimo autore del *Sistema della natura* sostiene che la distinzione di sostanza spirituale e sostanza materiale è gratuita; giacchè gli spiritualisti, secondo lui, danno per supposta l'unione di un'anima immateriale, col cervello ch'è materiale, mentre dello spirito non hanno alcun'idea, o ne hanno un'idea affatto negativa. Infatti essi definiscono lo spirito come una sostanza a cui mancano tutte le proprietà dei corpi. Or siccome noi non conosciamo positivamente se non i corpi, così non abbiamo nessun dirillo di ammettere la reale esistenza di un ch'è immateriale e incorporeo, che sia congiunto col nostro corpo.

Risposta. Se noi non avessimo alcun'idea dello spirito, non potremmo parlarne in nessuna maniera: dunque una tale asserzione si condanna da sè, perchè inchiude una ripugnanza ridicola al pari di quella di Locke, il quale accordando che tutto il genere umano usa ne' suoi discorsi l'idea di sostanza, negava poi che si potesse conoscere nè in tutto nè in parte la sostanza di cosa veruna. E un errore conseguente a questo e tanto inculcato dai sensisti si è che noi non conosciamo l'essenza delle cose, mentre invece, se di niuna cosa conosciamo l'essenza, siamo nella perfetta ignoranza di tutto. Vero è che l'essenza di alcune cose noi non la conosciamo che in parte, e di altre, per esempio dell'essenza divina ne abbiamo una cognizione negativa. Ma ciò non toglie che anche delle cose conosciute negativamente 1.º si conosca l'esistenza, 2.º se ne conoscano i modi per via di esclusione, e così si possa ragionarne con evidenza e certezza. Ciò posto, se bene del-

(a) Francesco-Maria Arovet di Voltaire nato a Chatenay nel 1694 e morto a Parigi nel 1778, gonfaloniere dell'incredula ed empia filosofia del secolo XVII, fu dotato di straordinario e svariatisimo ingegno del quale oltre modo abusò con dare alla luce tante opere dannosissime alla fede, ai costumi ed alla società, e così mostrò esser pur troppo vero quello che gli predisse il suo Maestro di retorica il Padre Lajay, cioè che egli in Francia sarebbe stato il Corifeo del Deismo. (G. N.)

l'anima nostra noi non avessimo che un'idea negativa, pur n'avremmo una qualche idea, concepiremmo la possibilità di un ente di natura diversa dalla corporea; e ciò basterebbe a farci conoscere la non ripugnanza di un ente distinto sostanzialmente dal corpo. Resterebbe poi a spiegare in che modo noi avessimo potuto concepire un ente incorporeo nell'ipotesi che l'anima nostra non fosse incorporea. E noi siamo persuasi che, se l'anonimo autore avesse cercato la spiegazione di ciò, si sarebbe trovato nel maggior imbarazzo. Giacchè è impossibile che un ente materiale possa concepire un ente spirituale; e se noi pensiamo le anime pure, le anime degli altri uomini che non vediamo, l'esistenza di Dio puro spirito, non possiamo farlo che applicando per via analogica l'idea di spirito, partendo dalla cognizione dello spirito nostro.

Il dire poi che dell'anima non abbiamo che un'idea negativa perchè ce la formiamo escludendo da essa le proprietà corporee, è un confessare di non sapere in che consista l'essenza dell'anima. L'essenza dell'anima ci è nota pel sentimento fondamentale e per tutte le modificazioni, non che per mezzo degli atti intellettivi e razionali. Ora qual cosa più positivamente conosciuta del nostro stesso sentimento? La materia stessa, il corpo nostro e i corpi esterni per qual mezzo li conosciamo, se non per mezzo del sentimento? Se dunque c'è cosa che ci sia più nota, è appunto l'essenza dell'anima nostra, senza di cui l'essenza di nessun corpo ci sarebbe nota. È vero che l'unità l'identità la spiritualità dell'anima non sono che sue proprietà negative, ma noi con le idee di queste proprietà non intendiamo aggiungere al concetto dell'anima alcuna cosa; ma solo escluderne le proprietà corporee; e ciò facciamo solamente dopo averne trovata l'essenza positiva. Che se a determinar chiaramente la natura del sentimento e delle sue operazioni noi la confrontiamo con la natura dei corpi, e troviamo che questa non ha somiglianza con quello, ne segue forse che l'idea dell'anima sia negativa?

72. *Terza difficoltà.* Sono molti, specialmente tra i fisiologi, i quali non avendo mai compresa la natura del sentimento, non dirò spirituale ma nè anche animale, ne fanno una proprietà dell'organismo. Se la materia, dicono essi, rozza, inerte, inorganica, non manifesta la vita e il sentimento, quando è organizzata in una data maniera, essa acquista delle proprietà che prima non aveva; e in quel modo che i composti chimici acquistano proprietà diverse da quelle dei loro componenti, così la materia del corpo ridotta alla forma organica deve credersi che possa sentire e pensare. Da quella forma da quel misto ne emerge come un'armonia di azioni delle parti organiche fra loro, e quell'armonia è ciò che volgarmente dicesi *anima*.

Risposta. Concediamo che la materia organizzata acquisti delle proprietà che non potrebbe avere la sostanza bruta e inorga-

nica. Ma queste proprietà non possono essere incorporee e semplici, quali sono il sentimento, il pensiero, l'attività istintiva e volontaria. Concediamo parimenti che il senso corporeo non può darsi senza organismo, e senza quell'armonica disposizione di parti che è condizione necessaria della vita animale; ma da ciò che il senziente non può esistere senza il sentito e il sensifero, non può dedursi che il sensifero sia una cosa col senziente, e che questo si riduca a una proprietà dell'organismo. Quanto poi alle operazioni intellettive e volitive, queste sono così distinte da tutte le proprietà corporee, che il loro principio, come tale, è dal corpo affatto indipendente. Dunque è assurda sentenza il dire che le operazioni dell'anima sono proprietà derivate dalla disposizione organica della materia. C'è di più; invece di ripetere queste operazioni dall'organismo, l'organismo deve ripetersi dalla forza organizzatrice, la quale al certo non è materia, perchè la materia è inerte e non può essere identica col principio che la organizza. Quindi la proposta difficoltà è una nuova e chiara prova della semplicità dell'anima. L'organismo degli animali non può nè formarsi, nè sussistere senza la vita; la vita dunque non è un effetto, ma piuttosto una causa dell'organismo; il principio stesso che sente è anche quello che dà la vita al corpo e che forma e mantiene, in concorso con le altre cause materiali, l'organismo.

73. *Quarta difficoltà.* L'anima percepisce e conosce l'esteso, e perciò se lo rappresenta; ma una sostanza semplice e inestesa non può rappresentarsi l'esteso; l'anima dunque non può essere inestesa.

Risposta. Non solo non è vero che una sostanza semplice non possa rappresentarsi l'esteso, ma è certo e manifesto che l'esteso non può nè percepirsi nè concepirsi se non da un ente inesteso; cosicchè tanto l'esteso come *percepito*, quanto l'esteso come *concepito*, provano egualmente l'inestensione dell'anima. Infatti, se l'esteso, come abbiám provato, non può percepire l'esteso, e pure l'anima nostra lo percepisce, resta che l'anima nostra sia inestesa. Se poi parliamo dell'esteso, non già percepito, ma concepito come possibile, molto più apparisce l'inestensione dell'anima. L'esteso ideale non ha parti, non occupa spazio, non è divisibile che mentalmente, ma in sé è indivisibile, immateriale.

74. *Quinta difficoltà.* Un'altra difficoltà i materialisti la ricavano dai rapporti, come si suol dire impropriamente, del fisico col morale; difficoltà già posta in campo anticamente da Lucrezio (a), e che fu poi ed è tuttora decantata dalle menti ancora

(a) Tito Lucrezio Caro celebre poeta latino della setta epicurea negli intervalli della sua frenesia mise in versi esametri il sistema e la dottrina di Epicuro nei sei libri *della natura delle cose* che di lui ci rimangono. Si vuole morto di propria mano l'an. 52 av. G. C. (G. N.)

imbevute di rancidi e superficiali pregiudizi. L'anima dicono costoro, va soggetta alle stesse vicende del corpo; essa nasce e cresce con esso, si sviluppa di pari passo col corpo, e ne accompagna tutte le condizioni. L'infanzia la giovinezza la virilità e la vecchiaia non si manifestano solamente per le condizioni dell'organismo, ma eziandio per quelle della ragione del sentimento e degli affetti. Nella piena salute son vigorose anche le facoltà dell'anima; nelle infermità risentono del disordine fisico. Un'imperfezione naturale ne impedisce lo svolgimento, una lesione del cervello ne sospende l'esercizio. Il clima stesso, il temperamento e altre cause interne ed esterne influiscono sull'anima nostra. Finalmente coll'illanguidire e mancare della vita corporea, anche le forze dell'anima vengon meno e periscono affatto. Dunque...

Risposta. Io non vedo qual'altra conseguenza possa cavarci da tutto ciò, se non questa che l'anima nell'esercizio delle sue potenze e nel suo sviluppo va soggetta a tutte le condizioni del corpo con cui essa è congiunta. Ora la dipendenza di una cosa da un'altra non dice l'identità di natura in entrambe. Se una sostanza non può operare se non in concorso di un'altra, si dirà per questo che entrambe hanno una stessa essenza? Più sotto noi cercheremo di stabilire quali sian i limiti della dipendenza dell'anima dal corpo: qui ci basti l'aver indicato che la conseguenza tratta dai materialisti è immensamente più vasta del principio da cui partono. Giacchè gli spiritualisti non hanno mai negato il commercio fra l'anima e il corpo, benchè tentando di spiegarlo sian talora ricorsi, come vedremo, a ipotesi o insussistenti o erronee. E forse il non aver colto il vero rapporto tra l'anima e il corpo aprì l'adito a più di un errore dei materialisti, tutti intenti a esagerare la dipendenza di quella da questo, mentre gli spiritualisti, ristretti a considerar l'anima come intelligente, ne perdettero di vista il sentimento corporeo, e sciolsero i vincoli che la stringono all'organismo.

75. Osserveremo in generale a conclusione di questa materia, che l'errore dei materialisti deriva dal considerare soltanto i fenomeni estrasubiettivi dell'*impressione* e del *movimento* che avviene nell'organismo, più tosto che il fatto stesso tutto subiettivo della *sensazione*. Se essi studiassero meglio questo fatto, e lo mettessero poi a confronto col movimento materiale, intenderebbero senza veruna difficoltà che tra queste due cose si dà bensì un vero parallelismo, perchè a ogni cangiamento o scuotimento nella materia del corpo risponde una modificazione nel sentimento dell'anima, ma non passa però veruna analogia di natura, nè un vero rapporto di causa e di effetto. E per vero, quale somiglianza di natura tra un'impressione fatta sulle papille nervose del naso, per esempio, e la sensazione dell'odore? tra uno scuotimento dell'aria propagato ai nervi acustici, e la sensazione del suono? Nessuno affatto; il movimento impresso a quei nervi e l'impres-

sione che loro viene dal di fuori sono cose affatto esterne all'olfatto e all'udito, sono fenomeni materiali e meccanici; quando la sensazione è nel subietto stesso senziente; e non può nè imprimeri nè muoversi nè flutarsi nè udirsi, insomma è diversissima da ogni cosa materiale corporea. Mentre dunque ciò che apparisce ai sensi esteriori si riduce tutto quanto a delle varie impressioni e a dei moti corrispondenti della materia, ciò invece che si sente è tutto interiore all'anima e non ha veruna di quelle proprietà che nella materia appariscono. Dal che si deve inferire che proprietà diverse devono appartenere a sostanze diverse, e che quindi la sensazione non può confondersi con l'impressione nè col movimento prodotto nelle parti dell'organismo. All'incontro noi vediamo che i materialisti non sanno tener distinte queste cose disparatissime; e vediamo gli atomisti ripetere la sensazione da certe particelle esilissime uscenti da' corpi entranti pel canale de' sensi nell'anima nostra; vediamo Aristotele paragonare le sensazioni esterne a un'impronta fatta sulla molle cera, la quale riceve in sé la forma del suggello senza riceverne la materia; udiamo Darwin (a) definire l'idea una *contrazione o movimento o configurazione delle fibre costituenti l'immediato organo del senso*, e la sensazione un *cangiamento delle parti centrali del sensorio e di tutto intero il sensorio*; udiamo Cabanis (b) assicurarci che, in quella guisa che noi *vediamo gli alimenti cader nello stomaco e uscire con qualità nuove*, così vediamo le *impressioni pervenire al cervello per mezzo de' nervi*; il qual cervello *digerisce in qualche modo le impressioni, e fa organicamente la secrezione del pensiero!*

Così i materialisti, dopo aver confusa la sensazione con l'impressione, riempiono l'intervallo tra la sensazione e il pensiero, senza nè pure avvedersene.

(a) Erasmo Darwin medico e poeta inglese nato nel 1731 a Elston, e morto a Derby nel 1802, diede alla luce varie opere nelle quali si mostra infetto degli errori dei materialisti. (G. N.)

(b) Pietro-Giovanni-Giorgio Cabanis medico filosofo e letterato francese nato in Conac nel 1757 e morto nel 1808, fin da giovinetto mostrò un'indole così libera ed indipendente, che per questo fu escluso dal collegio dei padri della dottrina Cristiana, dove veniva educato. Egli fu stretto amico de' filosofi increduli del suo tempo e caldeggiatore delle loro opinioni ed errori. Molte opere furono da lui scritte. Niuna opera però levò tanti clamori contro di lui, quanto quella intitolata: *Affinità tra la parte fisica e morale dell'uomo*: opera tanto più pericolosa, quanto più l'autore cerca di occultare il suo materialismo. (G. N.)

CAPO QUARTO.

Dell'immortalità dell'anima.

76. La parola *morte* si adopera comunemente a indicare la separazione dell'anima dal corpo, e in questo significato è mortale l'*uomo*, ma non l'*anima* dell'*uomo*, indicandosi con questa parola non già la distruzione di qualche sostanza, ma la semplice disgiunzione delle due sostanze, la corporea e la spirituale. Ma propriamente questa parola si applica a indicare la cessazione nel corpo degli atti della vita e dell'animazione; perciò la morte non può appartenere che al corpo, il quale è da noi chiamato *vivo* allorchè in esso si manifestano i segni della vita, e *morto* allorchè quei segni non si manifestano. La vita si manifesta nei movimenti spontanei, nel calor naturale, nel colore, nelle funzioni della così detta vita organica, e in tutti i segni estrasoggettivi del sentimento; e se parlasi del corpo nostro, la vita si manifesta alla nostra coscienza dal nostro sentimento stesso. La morte invece presenta fenomeni affatto opposti, e finisce con la corruzione e dissoluzione del misto organico, ritenendo che nulla si distrugge della materia componente il corpo, ma che questa non fa che subire diverse composizioni e ricomposizioni fisiche e chimiche.

77. Ciò posto, è facile il dimostrare che l'anima umana è immortale, cioè non può subire quelle vicende del corpo che ne costituiscono la morte.

E in primo luogo, l'anima è una sostanza distinta e affatto diversa dal corpo: dunque dalla morte del corpo non si può inferire la morte dell'anima. Soltanto si può inferire che il corpo non riceve più dall'anima quell'atto, pel quale esso vive, vegeta e opera sul sentimento dell'anima stessa; e che quindi l'anima se n'è separata.

78. Inoltre, la morte non avviene se non in forza di un tal disordine nell'organismo, che questo non sia più capace dell'animazione; onde la causa materiale della separazione dell'anima dal corpo sta in una più o men visibile o anche invisibile alterazione di parti. Ma il principio che sente e che intende è semplice e spirituale; dunque ripugna che possa soggiacere alla morte, giacchè ciò che non ha parti non può soggiacere a quelle alterazioni che costituiscono la morte.

79. L'anima finalmente è quella che dà la vita al corpo; e ciò è chiaro per gli stessi fenomeni della vita animale. Infatti il corpo allora si dice vivo, allora eseguisce tutte le operazioni che ne conservano lo stato e ne perfezionano l'organismo, quando è termine di un sentimento. Invece esso perde questo suo stato, allorchè il sentimento più non si manifesta. Ma il sentimento è l'anima stessa: dunque l'anima è quella che dà la vita al corpo. Se l'anima ha la vita in sè, appunto perchè è una forza che opera sul corpo

e gli dà l'animazione, essa non può perdere la vita, senza ricadere nel nulla. Ma il semplice separarsi della forza animatrice dal corpo non è una causa per la quale debba annichilarsi; soltanto è una causa per la quale deve cessare di avere quel sentimento che godeva essendo congiunta al corpo. Ma come *forza*, come *principio* di azione, non può perire naturalmente nè per dissoluzione di parti, perchè è semplice, nè per annichilamento, senza un atto proprio soltanto del Creatore.

80. Vero è che all'anima è essenziale di avere un sentimento, e noi abbiain fatto consistere l'essenza dell'anima umana nel principio del sentimento fondamentale e primitivo. Ora, se l'anima umana si separa dal corpo, necessariamente deve estinguersi in essa ogni sentimento corporeo-animale.

A questa difficoltà rispondiamo, essere bensì essenziale all'animale un sentimento, ma che questo non è solamente corporeo; esso è altresì intellettuale. Osservammo che il principio senziente e il principio intelligente non sono due anime, due principi di attività realmente distinti, ma un duplice atto dello stesso principio supremo, il quale ha due termini diversi della sua operazione, il corpo e l'essere ideale; l'atto con cui anima il corpo gli produce il sentimento animale, l'atto con cui intuisce l'essere gli produce il sentimento intellettuale. L'esistenza di questa seconda maniera di sentire è innegabile; ogni operazione intellettuale è per essenza un atto del soggetto intelligente, e ogni atto del soggetto è essenzialmente sensibile. Ora, se le operazioni intellettive sono sensibili, perchè non lo sarà anche la prima di tutte, l'operazione immanente, essenziale, che consiste nell'intuizione dell'essere?

Posto ciò, l'anima umana, essenzialmente intellettuale, separandosi dal corpo, non si separa per questo dall'essere ideale suo oggetto perenne che non ha d'uopo di organi corporali per esser intuito, e che non si dissolve, essendo semplicissimo, non perisce, essendo eterno e immutabile. Laonde cessa bensì per morte nell'anima il sentimento animale, ma non cessa il sentimento intellettuale, pel quale l'anima può sussistere indipendentemente dal termine corporeo; essa invece ritiene un sentimento proprio, benchè separata dal corpo, e però ritiene la sua essenza che sta nel sentire. Dunque l'anima umana sopravvive immortale alla morte del corpo.

81. Badisi bene che qui noi non abbiamo inteso dimostrare altro, fuorchè la proprietà dell'anima di non soggiacere *per natura sua* alla morte; le altre prove dell'immortalità (a) dedotte dalla necessità di una vita futura voluta dalla bontà e giustizia divina

(a) Chi vuol conoscere le varie prove dell'immortalità dell'anima umana, intrinseche ed estrinseche, dirette e indirette, le troverà egregiamente esposte nel prezioso opuscolo *Sul domma dell'immortalità dell'anima umana*, del valente Prof. P. Paganini.

non appartengono a questo luogo, onde le riserviamo al Libro terzo, il quale tratta dei *destini* dell'anima umana. Infatti sono due quistioni affatto distinte il dimandare, se l'anima sia di sua natura soggetta alla morte, e il dimandare se, data anche la immortalità naturale, essa deve sussistere per sempre dopo questa vita, e in quale stato deve sussistere. Alla prima si può rispondere con la sola osservazione della natura dell'anima; alla seconda non si può rispondere che ricorrendo alla natura del merito e del demerito e ad altri argomenti.

82. Ma qui può insorgere la questione, come mai l'anima umana, la quale è tutt'insieme senziente e intelligente, possa perdere il sentimento corporeo senza perdere la sua stessa essenza. Al che si risponde che l'essenza dell'anima umana non è già riposta nello stesso sentimento corporeo, ma nel *supremo principio* così del sentire che dell'intendere. Quindi l'anima è un principio superiore al principio sensitivo, contenendolo in sé virtualmente. Si richiami la distinzione tra la *natura* dell'uomo e l'*essenza* dell'anima umana; tutto ciò che costituisce l'uomo nella sua attuale esistenza, appartiene alla sua natura; perciò alla natura umana è essenziale anche il sentimento corporeo, e in conseguenza anche il sentito primitivo entra nella sua natura. L'anima umana invece è il primo principio così del sentire come dell'intendere; e quindi all'essenza dell'anima è sufficiente che il sentimento animale sia in essa virtualmente contenuto, cosicchè l'anima, quantunque separata dal corpo, mantenga la sua attitudine a ricongiungersi con esso, vivificandolo e ritraendone il sentimento. Dunque, l'uomo muore bensì per morte nella sua natura, ma l'anima sua non perde la propria essenza, ciò che sarebbe impossibile.

83. Di più: l'anima intellettuale, sussistendo anche separata dal corpo, deve ritenere il sentimento dello spazio senza limite o confini. Questo sentimento è quello che costituisce la sua virtù di poter sentire ancora corporeamente, qualora sia rieongiunta al suo corpo, e di poter sentire anche altri corpi, benchè in modo differente da quello con cui sente il corpo suo proprio; perchè questo lo sente in virtù dell'atto con cui lo anima e vivifica; gli altri corpi potrebbe sentirli per un'altra maniera di unione differente da quella che costituisce dell'anima e del corpo un solo soggetto animale.

CAPO QUINTO

Della differenza fra l'anima umana, le intelligenze pure e le anime belluine.

84. L'essenza dell'anima umana consiste nel primo principio attivo del sentire e dell'intendere; l'anima nostra dunque è destinata ad avere due termini, cioè un *sentito* e un *inteso*, e perciò partecipa di due nature, dell'animale e dell'intelligente. Di qui si

scorge in quale relazione l'anima si trovi con le altre sostanze attive che noi conosciamo; essa infatti tiene una natura di mezzo fra le pure intelligenze e le anime delle bestie.

85. Le pure intelligenze, gli Angeli (che la divina rivelazione ci propone da credere, che un'antica tradizione universale ha sempre ammesso, che la ragione stessa congettura), gli Angeli, dico, sono sostanze intelligenti a cui manca il sentito corporeo, e che perciò sono prive d'ogni sentimento animale. Il loro modo di conoscere le cose materiali non è per mezzo di una passività che dai corpi ricevano, ma per mezzo di sentimenti che in lor nascono dall'attività che sui corpi esercitano; perchè come forze attive, essi possono muovere la materia, ma non essendo nati ad unirsi ai corpi con l'azione dell'animazione, non possono avere alcun sentimento animale. Dunque l'intuito dell'essere ideale è comune sì agli angeli che all'uomo; ma l'uomo conosce i corpi applicando l'essere alle proprie sensazioni animali, gli angeli applicandolo ai sentimenti delle loro azioni o meglio ai termini di quei sentimenti.

86. Le anime delle bestie poi altro non sono che principi del sentimento corporeo; e questi principi, mancando dell'attività intellettuale, sono altresì principi primi, e perciò vere sostanze, differenti dalle anime umane in ciò che queste consistono in un principio supremo razionale, superiore al principio senziente.

87. Dissi che l'anime belluine sono *vere sostanze*; ma ciò va inteso con qualche restrizione. Un ente non può dirsi sostanza, se non è ente completo nella sua specie, se non ha cioè tutto ciò che gli è necessario per sussistere. Ma nessun ente, come vedremo nell'Ontologia, non può avere perfetta ragione di ente, se ha soltanto o la ragione di *termine*, o quella di *principio*. Il *termine* chiama il suo *principio*; e ogni *principio* chiama un *termine*. La *materia* non può avere ragione che di termine, essendo essenzialmente *termine del sentimento materiale*; così il *principio senziente* non può pensarsi come sussistente, e tuttavia diviso dal suo termine, che è il corpo. Dunque l'anima delle bestie non può sussistere, non può essere *sostanza*, se si considera come separata dal corpo. Nella morte dell'uomo, l'anima umana è ancora *sostanza*, perchè, se bene perda il sentimento corporeo, sussiste come intelligente; al contrario l'anima belluina più non sussiste come anima, come principio unico senziente, perchè cessa di avere per suo termine il corpo esteso, ma unificato dal sentimento; perciò non è più *sostanza*. Cosa dunque sarà? Si annienta? A rispondere si richiedono nozioni che sarebbe intempestivo di accennare in questo luogo.

CAPO SESTO

Della relazione che passa fra l'anima
e la natura umana.

88. La natura umana o sia l'uomo è quel composto che risulta dell'anima e del corpo riuniti in una persona. Questa unione costituisce un solo individuo, perchè ha un principio supremo che in sè contiene virtualmente tutte le attività inferiori; il qual principio è la stessa sostanza dell'anima. Dunque l'anima umana è la *forma* dell'uomo; giacchè l'anima è quella sola per cui l'uomo è uomo; e col nome di forma s'intende appunto — quella prima attività che trovasi in un dato ente, per la quale esso è quell'ente, anzichè un altro. —

89. Ma se l'anima umana è la forma dell'uomo, or dobbiamo considerare il doppio principio che appartiene all'anima stessa, cioè il principio intelligente e il principio senziente, affine di vedere in qual relazione stia l'anima verso i termini diversi di quei due principi. E in primo luogo noi vedemmo che l'*inteso primitivo* o sia l'essere ideale è quello che, senza ricevere in sè veruna reazione o passione, aderisce al subietto e lo rende intellettuale. Dunque l'inteso primitivo umano è *forma dell'intelligenza umana*. E siccome l'intelligente termina col suo atto nell'inteso, come in suo *obietto*; così la forma dell'intelligenza si distingue dal principio intelligente con l'atto stesso con cui si comunica.

90. Per lo contrario il *sentito primitivo* è bensì termine del principio senziente, ma non può divenirne l'*obietto*; e perciò il termine della sensazione e il senziente costituiscono un solo sentimento. Giacchè il principio senziente non è sentito in modo distinto dal suo termine, non potendo la sensitività riflettersi sopra sè stessa, sicchè finisce nel suo atto di sentire.

Tuttavia il senziente e il sentito primitivo si possono considerare in due diversi momenti. Se nel principio senziente si considera la potenza del sentire, e non il suo atto già compiuto, il sentito ancora non esiste; e perciò in questo momento l'attività è dalla parte del principio operante, e la passività dalla parte del sentito, il quale considerato in questo momento ha il carattere di *materia* che viene invasa dall'atto senziente, e non già quello di *forma*. Se invece si considera l'atto del sentire nel momento in cui è già formato e il sentito non è in potenza ma in atto, in tal momento il senziente sente in virtù del sentito, e questo può quindi chiamarsi *forma* del senziente; non già perchè il sentito senta, ma perchè è ciò per cui il senziente sente.

91. Parimenti è da dirsi che il corpo è termine materiale dell'anima. Il corpo materiale non ha per sè virtù di operare sull'anima, ma è l'anima stessa, principio essenzialmente attivo, quella che per la prima modifica il corpo e lo trae in un atto nuovo pel

quale esso è capace di operare sull'animo e produrvi il sentimento; e questa prima modificazione prodotta dall'anima nel corpo materiale è ciò che chiamasi *animazione*. In quanto dunque il corpo riceve dall'anima l'atto di animazione, egli diviene materia all'operare dell'anima stessa. E sarebbe ripugnante il dire che l'animazione è un atto del corpo che agisce sull'anima, anzichè un atto dell'anima che opera sul corpo. Al corpo è essenziale l'estensione continua almen subiettiva, e l'estensione continua non si dà se non in un principio inesteso, come già si è dimostrato; dimodochè l'*estensione* del corpo nostro subiettivo non è altro che il *modo del sentito* corporeo fondamentale. Ma il sentito fondamentale è il corpo animato, cioè il corpo che viene in un atto dell'anima stessa sentito. Dunque è per un'azione dell'anima che il corpo viene animato, giacchè è l'anima che gli dà l'*estensione subiettiva*. Che se l'anima è quella che dà l'animazione al corpo, l'anima dunque è *forma* di esso.

92. Ma qual'anima è forma del corpo umano? l'intellettiva, o la sensitiva? Nell'uomo non c'è che un'anima sola tutt'insieme intelligente e senziente, e che, inquanto con l'intelletto percepisce i reali e riflette e ragiona, si chiama *anima razionale*. Dunque nell'uomo l'anima razionale è forma del corpo, ed unica sua forma. Il che però non va inteso nel senso che l'anima razionale, inquant'è intellettiva, comunichi con la materia (a), ma solo in quanto è principio dell'attività percipiente il corpo; giacchè sopra il principio senziente e il principio intelligente sta un altro principio supremo, che li unifica e che è propriamente la radicale attività o sostanza dell'anima umana. Chè, quanto all'intelletto, essa ha un'operazione tutta sua propria che nulla riceve dalla sensazione corporea, mentre invece le operazioni razionali ricevono dalla sensazione la materia su cui lavorano.

93. E questa è la ragione per cui gli antichi, seguiti anche da alcuni moderni, distinsero, come già pocanzi avvertimmo, l'*anima* dallo *spirito* o *animo*, intendendo per l'anima il principio prossimo dell'animazione del corpo che è il principio sensitivo, e per lo spirito intendendo la stessa sostanza come principio intellettivo immune da contatto corporeo (b). Indi è che agli Angeli attribuirono lo spirito e non l'anima, alle bestie l'anima e non l'animo nè lo spirito.

(a) *Licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis; non tamen secundum operationem intellectualem.* S. Thom. *De Anima*, art. IX, ad 11.

(b) *Inquantum attingitur a corpore, est forma; inquantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus vel substantia spiritualis.* S. Thom. *De Spir. creat.* art. II, ad 4.

CAPO SETTIMO

**Proprietà provenienti dalla sua unione
con l'essere ideale.**

94. Noi abbiain più volte dimostrato che l'intelligenza umana è formata dalla presenza dell'essere ideale. Ora in quali rapporti sta l'anima con questo suo oggetto essenziale e immanente? In primo luogo l'essere ideale è necessario all'anima in quant'è intelligente, dimodochè se esso avesse a separarsene, l'anima umana sarebbe degradata alla sfera delle anime belluine. Anzi non si può concepire unione sì stretta, come quella di questi due termini, l'intelligente e l'intelligibile, il subietto e l'obietto. Nonostante però questa unione, l'uno e l'altro rimangono distinti e incomunicabili, essendo essenziale che l'obietto si distingua dal subietto.

95. È però da osservarsi che questa distinzione è reale e sostanziale solamente nelle anime umane e negli spiriti puri. Le anime intelligenti e gli spiriti sono enti contingenti e finiti, mentre l'ente ideale è necessario e infinito. Ora, in un medesimo subietto non possono unificarsi in una stessa sostanza qualità opposte e ripugnanti fra loro. Non è così della sostanza o essenza divina, nella quale l'intelligente e l'intelligibile, l'ideale e il reale, restando distinti come *forme*, s'identificano come *essere*, cosicchè tanto l'essere reale come l'ideale entrano a costituire la natura dell'ente infinito e necessario.

96. Che se l'*idealità* non entra a costituire la natura umana, ne segue che l'anima è un ente meramente *reale*. Che l'idealità non sia un elemento intrinseco all'anima nostra si vede chiaramente, perchè la coscienza ne dice che quando noi affermiamo l'io, affermiamo un particolare, e l'ente ideale invece è universale; quello è subietto d'innumerevoli modificazioni, e l'ente ideale non soggiace a modificazione veruna; quello è tutto individuale, e l'ente ideale è il mezzo di conoscere comune a tutti gli uomini, a tutte le intelligenze. E poi se l'essere ideale è congiunto al *subietto* per via di intuizione, necessariamente se ne distingue.

97. Quella stessa coscienza che ci fa distinguere dall'essere ideale, ci convince altresì che l'anima nostra è finita, perchè noi non conosciamo l'infinito se non osservando l'essere ideale, che non si confonde con la nostra natura, non è noi. E sarebbe egualmente assurdo il credere che noi formiamo parte dell'infinito mentre l'infinito non ha parti, non è una somma. L'anima nostra è un individuo distinto e separato da tanti altri individui che percepiamo. Il che basta a dimostrare l'assurdità del panteismo, che ammette una sola sostanza finita e infinita, necessaria e contingente, assoluta e relativa.

98. Benchè però l'anima umana sia finita, dell'intuizione dell'essere universale ritrae una virtù illimitata, perchè il mezzo del

conoscere, che è appunto l'essere ideale, non è mai esaurito; per quanti reali finiti l'anima con questo mezzo percepisca, essa è sempre capace di conoscere altri reali; anzi la stessa realtà infinita, cioè Dio potrebbe essere percepito dall'anima umana. Che se in questa vita la realtà infinita non le si dà a percepire, l'anima però col mezzo illimitato del conoscere la concepisce come sussistente, e così in qualche modo limitatissimo la conosce.

99. Alcuni sentendoci dire che l'essere ideale infinito è *forma* dell'anima intellettiva, ci accusano di panteismo, quasi facessimo infinita l'anima umana; perchè dicono, se l'essere ideale è la forma, e forma e materia sono due elementi costitutivi di una natura; dunque l'essere ideale è un elemento costitutivo dell'anima; dunque l'anima per lo meno è un misto di finito e d'infinito. Ma questa difficoltà svanisce, qualora si distinguano le forme subiettive dalle obiettive. Le forme subiettive non si distinguono realmente dal subietto, ma ne costituiscono la sua stessa essenza; così all'anima sensitiva è essenziale di esser forma del corpo e di esser anima. Le forme obiettive all'incontro, qual è l'essere ideale riguardo al nostro spirito, non costituiscono già il subietto, appunto perchè sono obiettive, ma solamente traggono in alto il subietto. Ma poichè l'essere ideale, senza cessare di essere universale in sè stesso, diviene termine dell'intuizione ed è in certo modo appropriato all'anima; perciò si dice sua forma.

100. Guardiamoci però dal credere che l'essere ideale o si moltiplichi pel moltiplicarsi degli spiriti che lo intuiscono; o si muti nel comunicarsi loro. La sua comunicazione opera bensì nel subietto, che per di lui virtù diviene intelligente; ma quanto a lui, esso non è mutabile nè alterabile nè si mescola con veruna cosa.

101. Notisi di più che l'essere ideale si comunica all'anima in un grado il più limitato. Infatti l'intelligibile in sè è eterno e necessario; nell'essere eterno e necessario l'essenza non si distingue dalla sussistenza. Ora l'essenza è l'intelligibile. Se dunque l'uomo vedesse pienamente l'intelligibile, vedrebbe Dio in cui l'essenza e la sussistenza, l'idealità e la realtà sono l'identico essere. Ma l'intuito di Dio appartiene all'ordine soprannaturale. Dunque il nostro spirito non vede l'essere intelligente se non limitatamente, solo come un'idea.

102. Quantunque poi quest'idea sia una per tutti gli uomini, anzi per tutte le intelligenze create, nondimeno si può concepire della diversità nei subietti che la intuiscono. L'intuizione dell'essere può variare 1.º per l'intensità dell'atto, di modo che l'essere produca maggior luce ideale nei diversi subietti, e si mostri più distinto; 2.º per la maggiore energia della riflessione, la quale però dipende in gran parte dalla stessa intensità dell'intuito; 3.º per la maggior facilità di applicar l'essere, onde la percezione e il ragionamento riescono più pronti e perfetti; e queste facoltà so-

no in rapporto con la più o men perfetta organizzazione del corpo. Così se bene le anime umane non differiscano nell'essenza, presentano tuttavia delle marcatissime differenze di facoltà.

SEZIONE TERZA

DELL' UNIONE DELL' ANIMA AL CORPO E DEL LORO RECIPROCO INFLUSSO.

103. L' anima umana non è soltanto intellettuale, ma anche corporeamente sensitiva a cagione del suo intimo commercio col corpo. Il corpo è ciò per cui essa è fornita di un sentimento che ha per termine l'esteso, e per cui essa percepisce le realtà distinte da essa. Di più; le operazioni stesse intellettive e razionali, eccettuata la sola intuizione dell'essere, dipendono dalla sensitività corporea, come da loro necessario stimolo e strumento. Mentre però il corpo è un elemento costitutivo della *natura* umana, e serve all'*anima* in tutte le sue operazioni, d'altra parte l'anima riceve da esso una limitazione per cui essa non può *percepire* altra realtà che sè stessa e le cose corporee. È dunque necessario investigare in qual maniera l'anima umana si unisca al corpo da esse animato.

CAPO PRIMO

Opinione dei filosofi intorno all' unione dell' anima al corpo.

104. Stando alla semplice osservazione, e distinguendo con essa tutto ciò che nell'anima umana è accidentale e secondario, dalla pura e semplice sua essenza, noi abbiamo fin qui trovato che — l'anima umana è un principio supremo attivo di sentire e d'intendere, fornito di un sentimento sostanziale e perenne, tanto animale che intellettuale. — Abbiamo di più trovato che l'anima umana è fornita di caratteri suoi propri, tra i quali dimostrammo più a lungo quello della semplicità o immaterialità che dir si voglia. La nostra analisi dunque ci ha tracciato i confini dell'essenza dell'anima, senza nè oltrepassare il sentimento corporeo che è impossibile a concepirsi senza una vera e intima unione dell'anima razionale col corpo, nè restarci al di qua dal vero, confondendo l'anima con la materia. Ma non sempre i filosofi che trattarono della natura dell'anima, abbracciarono entrambi gli elementi di essa, il senso corporeo e l'incorporea natura dell'intelligenza. Vedendo essi la necessità di ammettere l'unione dell'anima al corpo e la mutua dipendenza di queste due sostanze, tentarono di darle una spiegazione; ma partendo da viste parziali, urtarono chi in uno

scoglio chi in un altro, ora facendo dell'anima un ente materiale per poterne spiegare il suo commercio col corpo, ora non considerando altro che la sua natura intellettuale e confondendo il sentire con l'intendere, per cui ricorsero ad ipotesi ripugnanti affine di sciogliere la gran questione del commercio dell'anima col corpo. Così le scuole si divisero in due, l'una dei *materialisti*, e l'altra degli *spiritualisti*.

103. I materialisti credettero di render ragione del sentimento corporeo, falsando il concetto dello spirito, immaginando l'anima come un corpo sottilissimo, sfuggibile ai sensi, quasi un fiato invisibile, parendo loro che così si rendesse possibile la reciproca azione fra lui e i corpi di natura più crassa. Ma ben videro gli spiritualisti che questa opinione distruggeva l'essenza dell'anima; perchè una sostanza corporea, per quanto s'immaginasse sottile, non cessava d'esser materiale, e poteva bensì spiegare una relazione meccanica, ma non quella che passa tra il senziente e il sentito. Perciò negarono ogni influxo fisico fra l'anima e il corpo, e immaginarono varie ipotesi, o non sapendo come cavarsi d'impaccio si accontentarono di chiamar misteriosa questa unione. Noi lasciati da parte i sistemi dei materialisti, dei quali ci siamo già a bastanza occupati pocanzi, porremo ad esame le principali ipotesi degli spiritualisti.

ARTICOLO PRIMO

Opinione platonica intorno all'unione dell'anima col corpo.

106. Già fin dai tempi antichi Platone, che del suo sublime ingegno era naturalmente portato allo spiritualismo, considerando l'anima umana come un ente sussistente per sè e avente in sè la completa natura della sua specie, tolse via quel nesso strettissimo che congiunge l'anima al corpo. Egli non riguardava già l'uomo come un subietto composto di anima e di corpo, ma come un' *intelligenza servita da organi*, e poneva tra l'anima e il corpo un rapporto analogo a quello che passa tra il nocchiero e la nave, tra un uom vestito e il suo vestimento; opinione riprodotta ai nostri tempi e sostenuta specialmente dal De Bonald, quasi un antidoto al dominante sensismo.

107. San Tommaso osserva che questa opinione non può ammettersi. L'anima non solamente si serve del corpo come di uno strumento e lo regge a quel modo che il nocchiero dirige la nave, ma essa è che conferisce la vita al corpo; cosicchè è veramente sua *forma*, dandogli quell'atto pel quale il corpo vive e si rende sensibile all'anima. Se l'anima fosse nel corpo a quello stesso modo che il nocchiero è nella nave, essa non darebbe al corpo e alle sue parti quel modo, pel quale esso è corpo animale, e quindi specificamente diverso da ogni altro corpo. Ma che veramente l'anima

sia la causa di questo modo del corpo si vede da ciò che, separandosi l'anima, il corpo non può più chiamarsi animale se non impropriamente; giacchè gli occhi a cagion d'esempio di un cadavere non sono occhi se non in un modo analogo a quello di un dipinto, di una statua o cosa simile. Poi in questa ipotesi l'unione dell'anima col corpo sarebbe cosa affatto accidentale; cosicchè l'uomo potrebbe senza corpo sentire corporeamente, potrebbe senza le sensazioni conoscere le cose materiali, giacchè la cognizione di queste cose è indispensabile alla specie umana. Ma, ciò è falso: dunque rimane che l'anima umana sia bensì un ente che può sussistere senza corpo dacchè è intelligente, ma non può senza corpo aver in sé la completa natura della specie umana; e questa natura completa non può averla se non per quel modo d'unione, per il quale essa è forma del corpo. Ma non può essere forma senza operare immediatamente sul corpo stesso. Dunque l'anima umana non è un'intelligenza pura accidentalmente congiunta al corpo, ma congiunta in modo da operare su di esso ed essere da esso passivamente affetta.

In breve, l'argomento di san Tommaso che distrugge l'opinione platonica e che vale anche di risposta sommaria ai sistemi che veniamo esponendo, si riduce al seguente. Una cosa non può dirsi completa nella sua specie, se non ha quanto è richiesto all'operazione propria della specie stessa. Ma l'anima umana, inquanto ha un'operazione che trascende la materia (intelletto puro), è superiore al corpo e da esso indipendente; inquanto poi è nata ad acquistare la cognizione immateriale del sentimento materiale, non può far senza del corpo e ne dipende. Dunque è chiaro che il compimento della sua specie esser non può senza l'unione soggettiva e reale con un corpo. Infatti l'anima umana niente conosce positivamente di reale senza l'intervento dei sensi. Dunque la sua specie completa non l'ha che nella sua vera unione al corpo.

ARTICOLO SECONDO

Sistema delle cause occasionali.

108. Nè platone però, nè altro degli antichi si diede a cercare seriamente in che maniera l'anima si unisse al corpo; giacchè una qualche unione fra questi due principi mai non si pose in dubbio se non da chi o ridusse la materia a un'illusione per salvare lo spirito, o negò lo spirito per dar tutto alla materia. Il problema dell'unione tra l'anima e il corpo cominciò ad agitare le menti assai più tardi, e le opinioni che su di esso godono maggiore celebrità sono i sistemi delle *cause occasionali*, dell'*armonia pre-stabilita*, del *mediatore plastico*, e finalmente dell'*influsso fisico*.

109. Cartesio, avendo posta l'essenza dell'anima nel pensiero ,

non poteva ammettere una vera e reale azione dell'anima sul corpo né del corpo sull'anima, perchè tra il pensiero e la materia non c'è analogia di natura. Distinto il principio della vita dal principio dell'anima, e fatto il primo causa di tutti i movimenti vegetali e animali, il secondo causa del pensiero, sciolse ogni legame e dipendenza reciproca tra l'anima e il corpo, e fu quindi condotto dalle esigenze del suo sistema a negar l'anima alle bestie, dichiarandole meri automi, privi d'ogni sentimento; ed è da notarsi che anche Cartesio confonde più d'una volta il sentire col conoscere. Dov'è dunque l'anima umana? qual è il suo rapporto col corpo? Cartesio le assegnava per sua sede la glandola pineale, posta alla base del cranio nella parte centrale dell'encefalo; e ciò perchè egli riponeva colà il principio della vita, onde era il luogo più opportuno all'anima per reggere i così detti *spiriti vitali*, o con essi il corpo. È così che l'anima, secondo Cartesio, governa il corpo: questo conserva sempre la stessa quantità di moto, e l'anima non ha altra funzione che quella di regolarne a sua voglia la direzione.

110. Questo le accordò Cartesio; ma i cartesiani, tra i quali principalmente La Forge (a) e Malebranche, negarono anche questa facoltà, e crearono il *sistema delle cause occasionali*. Essi tenevano per impossibile qualunque sorta di azione dello spirito sulla materia e della materia sullo spirito, e supposero che Dio stesso intervenisse in tutto ciò che accade nel mondo e ne fosse egli solo la causa efficiente e immediata. Quindi i movimenti dei corpi non sono già prodotti da vere cause efficienti, ma da cause che danno occasione a Dio di produrli, onde furon chiamate *cause occasionali*.

Questo principio generale applicato all'anima umana produsse il *sistema delle cause occasionali*, il quale spiega il commercio tra l'anima e il corpo per mezzo di modificazioni armoniche prodotte immediatamente da Dio all'occasione dei movimenti corporei, e nel corpo all'occasione degli atti dell'anima. Secondo i cartesiani dunque le impressioni o i movimenti corporei propagati fino al cervello per mezzo dei nervi danno occasione a Dio di eccitare nell'anima le idee corrispondenti; e gli atti della volontà presentano l'occasione a Dio di produrre i movimenti corporei. Onde i cangiamenti che avvengono sì nell'anima che nel corpo sono effettuati dalla divinità in virtù di certe leggi costanti e invariabili stabilite dalla sua volontà. Questa ipotesi non differisce sostanzialmente dal sistema dell'*assistenza divina* posta da Cartesio;

(a) Luigi di La Forge medico nato a Parigi nel secolo XVII, pubblicò un'opera in francese che allora ebbe gran grido, ora poi messa in obbligo. Questa fu tradotta in latino col titolo: *tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus, nec non de ejusdem unione cum corpore secundum principia Renali Descartes*. (G. N.)

non è che un suo sviluppo. Cartesio voleva che la volontà libera dell'anima regolasse la direzione dei moti del corpo; i cartesiani più conseguenti restrinsero la libertà ai soli atti elicitati dalla volontà, che presentano l'occasione a Dio di produrre i cangiamenti rispettivi nel corpo. Pertanto il sistema delle cause occasionali toglie ogni forza all'anima di operare sul corpo, e al corpo di suscitare nell'anima le percezioni del senso; giacché l'anima, e il corpo sono modificati immediatamente da Dio.

111. Questo sistema, se non avesse contro di sé molte ragioni che lo dichiarano falso, non sarebbe che un'ipotesi arbitrario, e però da rifiutarsi. Infatti per qual motivo i cartesiani ricorsero all'intervento immediato della divinità come necessario a spiegare gli effetti armonici fra l'anima e il corpo? Per la sola ragione ch'essi non sanno comprendere come possa darsi una vera e reale azione fra lo spirito e la materia. Ora il non potersi spiegare un fatto non è buona ragione per dichiararlo impossibile e ricorrere a delle ipotesi che sono in certa guisa l'estremo ripiego che possa prendersi, come appunto è questo dell'intervento di Dio come causa unica e immediata delle sensazioni.

112. Ma, come ho detto, molte sono le ragioni che dichiarano falso e assurdo il sistema delle cause occasionali.

1.º Esso contraddice apertamente al più chiaro testimonio della coscienza, che contiene l'unico criterio supremo della psicologia. Ognuno, che non sia preoccupato da pregiudizi di scuola, è convinto e persuaso che tutte le sensazioni ch'ei prova, così interne che esterne, gli provengono da un'azione immediata, non già di Dio medesimo, ma del corpo con cui è congiunta l'anima sua; ognuno è persuaso d'esser lui, cioè il suo spirito co' suoi istinti e con la sua volontà che produce nel suo corpo vari movimenti e varie modificazioni.

Ma questa persuasione non potrebbe tenersi per un errore di natura? E la coscienza non potrebbe forse rottiarsi con l'indagine filosofica di questo fatto? Rispondo che la coscienza può bensì errare allorchè si tratta di dare la ragione di un fatto, ma nel nostro caso essa verrebbe a distruggere il fatto stesso; perchè, se fosse Dio la causa efficiente e prossima delle nostre sensazioni e dei movimenti del nostro corpo, non sarebbe vero quello che ci attesta la coscienza, cioè che noi soffriamo delle passioni per parte del corpo, e produciamo delle azioni sul corpo stesso con la nostra attività. Ora, nessuno dei cartesiani oserebbe affermare di aver coscienza dell'azione immediata di Dio sull'anima propria, mentre dall'altra parte nessuno di essi negherà che almeno tutto il mondo crede all'azione reale del corpo sull'anima e dell'anima sul corpo.

113. 2.º L'ipotesi delle cause occasionali rompe il nesso che lega insieme l'anima e il corpo a formarne un solo individuo. E inoltre, se Dio è l'unica vera causa così delle sensazioni e delle co-

gnizioni dell'anima, come dei movimenti che l'anima crede di produrre nel corpo, dunque l'anima non ha una reale e immediata unione col corpo, e l'uomo non è più una specie risultante dalla congiunzione di due sostanze, spirito e materia, ma queste sostanze sono in realtà separate l'una dall'altra; e siccome il soggetto di tutte le affezioni e volizioni è l'anima e non il corpo, così l'uomo non sarebbe che un puro spirito, una pura intelligenza, a cui però Iddio per uno strano decreto di sua volontà non imprimerebbe nè sensazioni nè idee se non all'occasione dei movimenti corporei.

114. 3.^o I cartesiani si sono gettati a questo sistema quasi all'ultima tavola di salute, per non cadere nel materialismo, parendo loro che non si possa evitar questo errore, se si ammette l'azione reciproca fra l'anima e il corpo. Ora che il nostro spirito percepisca l'esteso è questo un fatto innegabile. Ma percepire l'esteso non si può senza una vera azione dell'anima sul corpo. Dunque il fatto atterra pienamente l'ipotesi delle cause occasionali. In che consiste la percezione dell'esteso? Consiste in un sentimento il quale, quantunque uno e semplice in sè stesso, ha però per suo termine l'esteso corporeo. Ma in che modo l'esteso può esser termine del sentimento che è nell'anima, se l'anima non opera sul corpo dandogli la vita, e se il corpo non reagisce sull'anima suscitandone il sentimento? La percezione dunque dell'esteso è un argomento certissimo dell'azione reciproca fra l'anima e il corpo.

Nell'ipotesi invece dei cartesiani la percezione dell'esteso avrebbe per causa efficiente Dio stesso il quale, essendo spirituale e immune affatto da ogni estensione, verrebbe così a produrre un effetto che non ha il principio nella sua natura. Si vorrà forse ricorrere all'onnipotenza divina per provare che Dio può produrre, nell'anima il sentimento dell'esteso? Ma Dio non può fare cose impossibili; può bensì creare, come crea, il sentimento corporeo, ma impossibile sarebbe che Dio operasse nell'anima a quel modo che operano i corpi estesi e limitati. Si dirà forse che l'anima essendo finita e limitata, Dio non può produrre in essa se non delle azioni limitate e finite? Ma qui non si tratta già di qualsivoglia limitazione, qual sarebbe quella del nostro conoscere; si tratta di un'azione estesa, e questa non può prodursi che da un ente esteso. L'ente esteso è il corpo. Dunque è necessario ammettere l'azione del corpo sull'anima; e finchè Dio sarà spirito e non materia, non potrà essere causa efficiente prossima di un sentimento reale fornito di reale estensione.

115. 4.^o Questa ipotesi suppone che l'anima nostra da principio esista in uno stato di assoluta inerzia, e non senta nè intenda se non all'occasione dei movimenti corporei. Ma il fatto dimostra tutto il contrario; dimostra ch'essa gode di un sentimento animale e spirituale, continuo e uniforme, e così essenziale alla sua esi-

sistenza che senza di esso non potrebbe passare ad avere tante modificazioni, e non sarebbe nè pur concepibile. L'anima dunque sente sempre, anche indipendentemente da ogni movimento corporeo, sente anche quelle parti che non sono in attuale movimento. Dunque il fatto dimostra per lo meno che Dio deve dare all'anima un sentimento anche senza aspettare l'occasione dei movimenti corporei. Così del pari Cartesio poneva l'essenza dell'anima nel pensiero. Dunque il pensiero, e perciò qualche idea, è essenziale all'anima anche fuori d'ogni occasione supposta.

116. 5.^o Dio, che è puro spirito, può tuttavia operare sul corpo, eccitando in esso dei movimenti analoghi alle affezioni dell'anima. Non è dunque ripugnante e impossibile una vera e immediata azione dello spirito sulla materia. E perchè dunque non avrà Dio potuto dare all'anima stessa l'attività di operare sul corpo, animandolo e ricevendone così in sè l'azione eccitatrice del sentimento corporeo e producendo poi in esso diversi movimenti? Non è forse ciò più ragionevole a pensarsi, se bene ci mancasse ogni altro argomento per provarlo? non è, dico, più ragionevole che il supporre un intervento immediato ed esclusivo della divinità? non è forse più conforme alla divina sapienza e onnipotenza ch'ella abbia creato delle vere cause seconde atte a produrre gli effetti di cui discorriamo, in luogo di entrare essa stessa ogni istante in azione per produrli? non è questo conforme alla legge del minimo mezzo, per la quale, non pur Dio, ma gli uomini stessi, a produrre un effetto, non sogliono impiegare maggior quantità di forza di quel che bisogna e sia sufficiente?

117. 6.^o Che se nessun influsso reale esiste fra l'anima e il corpo, se Dio è la causa prossima di tutte le modificazioni dell'anima, ancora egli si sarebbe opposto alla legge del minimo mezzo, avendo stabilito di suscitare quelle modificazioni all'occasione dei movimenti corporei. Qual bisogno di questi movimenti, se essi non servono che di occasione all'operazione divina? Iddio abbisogna forse di questo mezzo? Di più: se il corpo non ha un'azione sull'anima, perchè mai Dio ha costruito il corpo con tanto artificio, con sì maraviglioso apparato di organi, con tanta unità e armonia di parti? perchè ha voluto congiunger l'anima a un corpo da cui non riceve alcuna azione, a cui non può per virtù propria comunicare alcun movimento?

118. 7.^o Questa ipotesi conduce necessariamente all'idealismo, e rovescia dai fondamenti la certezza almeno della cognizione del mondo esterno. Se non esiste verun'azione reciproca fra l'anima e il corpo, se tutte le nostre affezioni provengonci da Dio immediatamente, noi dunque non abbiamo un vero sentimento corporeo nè possiamo conoscere l'esteso fuorchè nelle idee che Iddio suscita in noi all'occasione dei movimenti corporei; l'anima nostra non comunica realmente col mondo materiale e corporeo; essa non ha che delle affezioni suscitate da ben altra causa che non

siano i corpi; essa dunque non ha dei corpi una vera percezione, ma al più delle idee in astratto. Ma chi non sa che l'idea non basta a conoscere alcun ente reale? Ed è appunto all'idealismo che andò a finire Malebranche, condotto dall'ipotesi delle cause occasionali; rotto una volta ogni real nesso fra l'anima e il corpo, esso fu condotto ad asserire che noi vediamo tutto in Dio, sistema che come abbiám veduto in Ideologia, stabilisce nel modo il più chiaro l'idealismo panteistico. Se nessun ente, fuorchè Dio, può operare sull'anima nostra, noi crediamo all'esistenza dei corpi, crediamo all'azion dell'anima sul corpo nostro senza una ragione che ce ne accerti, e viviamo in una continua illusione, perchè altro noi non percepiamo che l'immediata azione di Dio.

Forsechè col ragionamento noi potremmo conghietturare l'esistenza del mondo corporeo? Ma su qual ragione potrebbe basarsi un tal ragionamento? come potremmo noi dedurre l'esistenza di cosa affatto straniera alla nostra natura spirituale, di cosa della quale non avremmo mai sperimentata l'azione, e la cui realtà e sussistenza non sarebbe, come contingente, inchiusa nella sua idea o essenza? Noi invero argomentiamo con certezza l'esistenza di Dio, che pur non *percepiamo* come sussistente; ma questo raziocinio lo possiam fare, 1.^o perchè abbiám in noi un' idea che presenta i caratteri della necessità e infinità, e quindi non può sussistere come idea senza sussistere eziandio come realtà; 2.^o pel principio di causa, partendo dalla cognizione certa delle cose contingenti. Ma un simile ragionamento non può farsi riguardo all'esistenza dei corpi; nell'ipotesi delle cause occasionali si parla bensì di movimenti corporei, ma non si dimostra poi in che modo noi sappiamo che i corpi esistano. Non lo sappiamo per un'azione che noi ne sperimentiamo, perchè ciò è escluso espressamente dall'ipotesi; non per divina rivelazione, perchè questa non sarebbe nè pur possibile, qualora noi non sapessimo già cosa sia corpo; non per ragionamento, perchè questo in origine non può partire che da un sentimento o da un'idea; ora il sentimento è prodotto in noi da Dio, secondo il sistema; e l'idea non basta a farci conoscere nessuna realtà contingente.

119. 8.^o Noterò finalmente, che in questo sistema non si può salvare pienamente il libero arbitrio. È vero che qui si suppone Dio muovere il corpo all'occasione delle appetizioni dell'anima; vero è del pari che l'anima non è libera in tutte quelle volizioni che non dipendono da una sua precedente deliberazione; come del pari non può esercitare la sua libertà senza l'occasione di operare, la qual'occasione è uno stimolo che le viene dagl'istinti e dalle idee, come queste e quelli si destano dietro stimoli esterni. Tutto ciò è verissimo; e perciò è cosa indifferente, quanto alla libertà, che gli stimoli le provengano da modificazioni ricevute dal corpo o da Dio. Ma posto che l'anima non abbia veruna azione sul corpo, ne deve seguire necessariamente ch'essa non può

esser libera negli atti imperati, ma solamente negli atti eliciti (Id. 124). Questi infatti si compiono nella volontà senza il concorso delle facoltà inferiori, specialmente della facoltà locomotrice; perciò anche in questo sistema si potrebbe ammettere la libertà degli atti eliciti. Non così quella degli atti imperati alle potenze sensitive e corporee; giacchè in questo sistema i movimenti corporei non sono prodotti dall'anima, come da causa efficiente, ma unicamente da Dio. L'anima dunque non ha la libertà degli atti imperati alla potenza locomotrice; l'azione esterna non può dirsi opera sua, suo vero effetto, essendo prodotta da una causa da lei distinta. E non vale il dire ch'essa è vera autrice di quell'azione, perchè è autrice della causa occasionale della medesima; giacchè la causa occasionale non è vera causa; la vera causa è solamente l'efficiente. Non vale nè pure il dire che l'azione esterna per sé è indifferente, nè buona nè male moralmente; questo è vero finchè l'atto esterno si considera come separato dall'interno e in sé solamente; ma quando quello dipende da questo, allora forma una sola azione morale con esso. Ma per formare con esso una sola azione morale, è necessario che ne dipenda come un effetto dalla sua causa. Dunque o bisogna ammettere una vera e immediata azione della volontà sul corpo, o negare la moralità degli atti esterni e la possibilità degli atti imperati, e ridursi a dire che la volontà non può produrre che degli atti eliciti, e quindi che non può venire imputata di nessun atto esterno. Ma questo ripugna con la coscienza, col senso comune e con la ragione. Dunque il sistema delle cause occasionali non può sostenersi.

ARTICOLO TERZO

Sistema dell'armonia prestabilita.

120. Leibnitz, accordandosi coi cartesiani nel toglier via ogni fisico influsso tra l'anima e il corpo, se ne discostò nello spiegare la causa di quel commercio che pur si manifesta fra queste due sostanze, surrogando al sistema delle cause occasionali quello dell'*armonia prestabilita* da lui escogitato, e illustrato poscia da Cristiano Wolf. Leibnitz, a differenza dei cartesiani, comincia dallo stabilire che l'anima per una forza sua propria produce a sé stessa tutte le sue percezioni e appetizioni senza veruna dipendenza dalle impressioni fatti sugli organi corporei, dimodochè essa potrebbe sperimentare tutte quelle percezioni, quandanche non fosse congiunta a un corpo. Queste percezioni poi si succedono nell'anima in una serie non mai interrotta, e sono connesse fra loro di maniera che le precedenti contengono la ragion sufficiente delle susseguenti.

L'anima dunque è una *mónade* o un *autóma spirituale*; e così del pari il corpo è un *autóma* o una *monade materiale*, perchè

tutti i suoi movimenti provengono, non già dalla forza dell'anima che operi su di lui, ma dalla sola meccanica sua struttura.

121. Ma come dunque avviene che ad ogni movimento corporeo cagionato da qualche impressione risponde nell'anima una percezione, e ad ogni atto imperato dell'anima risponde un movimento analogo nel corpo? Ecco in che maniera Leibnitz e i Wolfiani scioglievano il problema. Dio, secondo loro, prima di congiungere fra loro queste due sostanze, l'anima e il corpo, prevede la serie tutta intiera delle modificazioni e affezioni che dovevan succedersi così nell'anima che nel corpo; quindi a ciascun'anima potè congiungere quel corpo che le conveniva, in cui cioè la serie delle mutazioni corrispondesse precisamente alla serie delle percezioni e affezioni di quella tal'anima. Questa è l'armonia prestabilita, con cui Leibnitz intese spiegarc il commercio fra l'anima e il corpo.

122. Questo sistema 1.^o sopprime ogni unione fra l'anima e il corpo. Qualunque ipotesi s'inventi per spiegare questa unione, se con essa si costituiscono altre forze, altri agenti da cui siano eccitate le percezioni, diverse dai due principj, l'anima e il corpo, è un'ipotesi non solo arbitraria ma falsa, perchè l'unione di questi due principj non consiste che in una reciproca azione. Vero è che il corpo non opera se non in quanto è congiunto all'anima e dall'anima vivificato; ma lo stesso atto di animazione, tanto necessario a costituire l'unione dell'anima al corpo, inchiude necessariamente un'azione del corpo sull'anima. L'armonia prestabilita invece rende indipendente dal corpo il sentimento corporeo e ogni sua modificazione, e sottrae il corpo stesso da ogni azione dell'anima. L'anima e il corpo sono per Leibnitz come due orologi, i quali si trovano in pienissimo accordo di movimenti, senza però che il movimento dell'uno influisca menomamente su quello dell'altro. Dunque l'anima e il corpo, in questo sistema, non hanno fra loro una vera unione più di quello che ne avrebbero due fenomeni coincidenti, l'un dei quali fosse prodotto da una causa e l'altro da un'altra, per esempio se il passo d'un viandante si accordasse per caso con le note di una tromba in cui alcuno soffiassero con metro.

123. 2.^o Non può in verun modo sostenersi che le percezioni e affezioni dell'anima si succedano fra loro per modo che le susseguenti abbiano la loro ragione sufficiente nelle precedenti. È vero che la causa occasionale delle affezioni è riposta d'ordinario nelle percezioni precedenti, perchè ogni percezione o è gioconda o è molesta, e quindi eccitatrice di piacere o di dolore, di amore o di odio; se bene la volontà possa reggere anche le affezioni e i movimenti istintivi. Ma quanto alle percezioni, come può sostenersi che le precedenti siano la ragion sufficiente delle susseguenti? Il più delle volte tra una percezione e l'altra non si dà relazione né men di causa occasionale, ma semplice successione. Se col

nome di percezione intendesi la cognizione dei reali sensibili, questa ha la ragion sufficiente nell'idea dell'essere, nelle sensazioni e nei sentimenti. Se poi col nome di percezione intendesi ogni atto di pensare, ancora diciamo che gli atti del pensiero hanno la loro ragione sufficiente in qualche stimolo della sensitività, senza che gli uni dipendano sempre dagli altri e trovino in essi la loro cagione. Gli stimoli eccitanti il nostro spirito a operare sono esterni allo spirito stesso, e perciò non dipendono da lui, non si succedono in lui per una ragione che legghi gli uni agli altri. Il sistema leibnitziano dunque va contro al principio stesso della ragion sufficiente, che è pur il principio posto da Leibnitz come cardine della sua filosofia. Perciò il sistema dell'armonia prestabilita è ancor più gratuito e arbitrario di quello delle cause occasionali.

124. 3.° In questo sistema non può salvarsi la libertà. Se non solo le percezioni dell'anima, ma financo le sue appetizioni e determinazioni sono per modo connesse fra loro che la presente scaturisce necessariamente da quella, che l'ha preceduta, e se lo stesso avviene anche dei movimenti corporei; non c'è più modo di distinguere fra le volizioni semplicemente spontanee, e le volizioni elettive e libere, fra i movimenti istintivi, ciechi e meccanici, e i movimenti liberi: tutto sarebbe effetto dello svolgimento necessario dell'anima e del moto corporeo, nè più si potrebbe imputare a merito o demerito della persona umana. Il Wolfio si sforza di salvare il sistema da questa taccia, affermando che Dio ha prestabilito l'armonia soltanto fra i movimenti corporei e le percezioni dell'anima, e tra le appetizioni dell'anima e i movimenti volontari; aggiungendo che le appetizioni non furono prestabilite, ma vengono prodotte dalla forza stessa dell'anima al nascere delle percezioni; e che perciò essa può farne una scelta libera da ogni necessità e mutarle a piacere. Ma dal momento che l'anima può mutare le sue volizioni, elegger quella che più le piace, non si può più sostenere che le percezioni e modificazioni dell'anima siano connesse fra loro e prestabilite; giacchè le volizioni sono anch'esse cause di percezioni e modificazioni dell'anima. O queste dunque dipendono dalle precedenti, e allora la libertà dell'anima è illusoria: o dipendono dalla libertà, e in tal caso il sistema dell'armonia prestabilita non è applicabile a tutte le modificazioni dell'anima.

125. 4.° Finalmente questo sistema, distruggendo ogni vera unione fra l'anima e il corpo, conduce anch'esso, come il sistema delle cause occasionali, all'idealismo, rende impossibile la percezione e la certezza di tutto ciò che è corporeo, e cade in tutte quelle assurdità che abbiám veduto derivare da quel sistema.

ARTICOLO QUARTO

Sistema del mediatore plastico.

126. Appena merita d'esser qui accennato il sistema di Cudworth (a) e Leclerc (b), i quali, rigettando le ipotesi delle cause occasionali e dell'armonia prestabilita, immaginarono una sostanza intermedia che congiunge tra loro l'anima e il corpo. Siffatta sostanza partecipa, secondo questi filosofi, delle due nature, la spirituale e la materiale, per cui come materiale può ricevere un'azione dal corpo, e come spirituale può operare sull'anima; e così essa avverte l'anima dei movimenti che avvengono nel corpo, e s'incarica poi di eseguire i movimenti determinati dall'anima. Questa sostanza venne chiamata *principio plastico* o *mediatore plastico*.

127. Sempre siamo non solo nell'ipotesi e nell'arbitrario, ma nell'assurdo. In primo luogo è un'ipotesi non sostenuta da veruna ragione plausibile l'esistenza di una sostanza mediatrice fra l'anima e il corpo: in secondo luogo è assurda, perchè una sostanza che sia a un tempo di due nature essenzialmente diverse ed escludentisi, quali sono lo spirito e la materia, il semplice e il composto, è cosa inconcepibile e ripugnante. D'altra parte, se essa è di due nature, inquanto è materiale, comunicherebbe col corpo e non con l'anima, inquanto è spirituale, comunicherebbe con l'anima e non col corpo.

128. Ma un filosofo vivente, il signor Bautain, parve accostarsi al sistema del mediatore plastico, o almeno aver tentato di correggerlo con una sua opinione intorno allo *spirito*. Tratto in errore dal senso metaforico che talora si attribuisce a questa parola, per lui lo spirito non è sostanza, ma proprietà di sostanza, quasichè le proprietà, divise dalle cose sussistenti, siano altro che nozioni astratte. Gli spiriti dunque del sig. Bautain sono propri egualmente di ciascuna specie di sostanze; quindi c'è lo *spirito fisico*, proprio della materia, e lo *spirito psichico*, proprio dell'anima. Questi spiriti sono da lui chiamati facoltà, potenze,

(a) Ridolfo Cudworth nato in Aller nel 1617 e morto nel 1688, fu rinomato teologo della chiesa anglicana, versatissimo nelle belle lettere, nelle lingue e nelle antichità, buon filosofo, profondo metafisico, gran matematico. Seguiva nella fisica i principi della meccanica e nella metafisica le idee e le opinioni di Platone, l'opera più celebre di lui è *il sistema intellettuale dell'universo*. (G. N.)

(b) Giovanni le Clerc nato a Ginevra nel 1657 morto nel 1736 in Amsterdam, fu celebre professore di belle lettere, d'ebreo e di filosofia ed un de' più dotti e de' più laboriosi critici del suo secolo. Scrisse moltissime opere le quali sono tutte proibite dalla Chiesa. (G. N.)

irraggiamenti di sostanze, per cui le anime comunicano fra loro e coi corpi; sono volatili, espansivi, e perciò si compenetrano gli uni gli altri, e come i raggi della luce si incrocicchiano, si attraversano senza alterarsi. Lo spirito fisico, emanando dai corpi, entra in relazione con lo spirito psichico uscente dall'anima, e questi due spiriti con la loro combinazione formano una regione mediana che tiene delle due nature, e ove esse possono influire l'una sull'altra a distanza e mediatamente. « Lo spirito creato, dice il citato autore (a), non essendo sostanza, ma proprietà essenziale della sostanza, due spiriti possono compenetrarsi, modificarsi a vicenda e costituirne con la loro unione un terzo, che non sarà perfettamente simile nè all'uno nè all'altro, ma che porterà il carattere distintivo di entrambi ».

129. È questa una di quelle teorie che non hanno origine se non da uno sforzo d'immaginazione, tanto nocivo all'osservazione filosofica. Questo spirito della materia che non è materia, e questo spirito dell'anima che non è l'anima stessa, questo non so che, il quale non è sostanza ma proprietà essenziale d'ogni sostanza, è cosa completamente immaginaria. Si vede che il signor Bautain si è ispirato alla scuola di Cudworth e Leclerc, quantunque siasi sforzato di dar novità alla sua teoria. Se bene egli non ammetta una sostanza intermedia fra l'anima e il corpo, ma due spiriti, l'uno fisico e l'altro psichico; tuttavia questi due spiriti, come egli dice, ne costituiscono un terzo avente il carattere distintivo di entrambi. Ora questi spiriti emanati dalle sostanze o sono anch'essi sostanze, o proprietà di sostanze. Il primo supposto è espressamente negato dal signor Bautain; resta dunque che siano proprietà di sostanze. Ma una proprietà, un modo di un ente non è cosa realmente distinta e diversa dall'ente a cui appartiene; esso si distingue solo mentalmente mediante l'astrazione. Dunque gli spiriti del signor Bautain sono enti immaginari e fittizi; e allora cosa sarà di questa teoria? O sono qualcosa di reale e sussistente, e allora sono sostanze. Ma se sono sostanze, in che dunque differisce questo sistema da quello del mediatore plastico? A dir vero, dopo aver egli dichiarato che lo spirito non è una cosa sostanziale, allorché poi si fa a spiegare la lor maniera di operare, ne parla come di qualcosa di reale e sussistente. Discorrendo, per esempio, della causa delle nostre sensazioni, si esprime così: « I fatti ci autorizzano a concludere che la maggior parte delle sensazioni che noi riceviamo dagli oggetti (e perchè non tutte?) e tutte le concezioni che ne abbiamo, son prodotte da qualche cosa di vivente, da uno spirito di vita che parte dall'oggetto sentito, e che lo rende capace di agire sul subietto sensibile ». Ma cosa sarà questo *qualche cosa di vivente*, questo *spirito di vita*, se non è punto una sostanza o una parte di sostanza?

(a) *Psychologie Expérimentale*, tom. prem., première partie, chap. II et III.

Qualche cosa di analogo al mediatore plastico fu immaginato anche dagli antichi, affine di spiegar l'unione dell'anima al corpo. Avicbrone per esempio ammetteva più *forme sostanziali* le une subordinate alle altre, cioè le più particolari alle più universali. Alcuni volevano che due anime, la vegetale e l'animale, fossero mediatrici fra l'anima razionale e il corpo: altri ponevano in mezzo una forma sostanziale propria del corpo: altri una sostanza ignea e sottile come l'aria: altri uno spirito di vita, e così via. San Tommaso confuta tutte queste opinioni. Per dire di quest'ultima solamente, il santo Dottore osserva che lo spirito vitale non sarebbe, in caso che esistesse, se non uno strumento dei movimenti corpori. *Anima dicitur uniri corpori per spiritum, inquantum est motor; quia primum quod movetur ab anima in corpore, est spiritus, ut Aristoteles dicit in Libro de causa motus animalium. De spir. creat. art. III.* E perchè una tale opinione si voleva convalidare dai sostenitori con l'autorità di Aristotile, il Santo per mostrare ch'egli non ne faceva gran caso, soggiunge tosto: *tamen etiam ille liber non est magnae auctoritatis.* Egli è certo che l'anima, ad eseguire i movimenti delle membra, deve valersi delle parti più molli e sottili; ma non può attribuirsi a san Tommaso l'opinione di un mediatore fra l'anima e il corpo, e molto meno del fluido magnetico, come si fece da taluno.

ARTICOLO QUINTO

Sistema dell'influsso fisico.

130. Un altro sistema fu messo in campo dagli antichi, sviluppato e sostenuto dagli scolastici, riprodotto dai moderni, il sistema dell'*influsso fisico*, di cui ecco in breve la sostanza. L'anima umana e il corpo, quantunque sostanze di natura affatto distinta, quella spirituale e questa materiale, son congiunte fra loro per un nesso strettissimo, sicchè formano un solo individuo personale. E questo nesso consiste in una vera e reale azione di una sostanza sull'altra, sicchè l'anima opera sul corpo, producendo l'animazione e movendolo con la forza sua propria; e il corpo reagisce in certo senso sull'anima concorrendo a produrvi il sentimento e le percezioni.

131. Questo sistema fu qualche volta malamente formulato, e più spesso stortamente inteso dai critici; e noi non vogliamo assumerci la responsabilità di quanti lo sostennero, nè rispondere a tutte le obiezioni di quanti lo han combattuto. Quelli fra i moderni che non sono avversi all'idea di un influsso fisico, si restringono a dire che questo sistema non è assurdo (a) e che meglio

(a) Il P. Liberatore lo chiama *meno assurdo* di quello del Malebranche e del Leibnitz. Ma dov'è questa pretesa assurdità, benchè minore?

degli altri sembra spiegare il commercio fra l'anima e il corpo; del resto non osano dichiararsi pienamente in suo favore, e continuano a chiamarlo un'ipotesi. Noi al contrario siamo d'avviso che, quantunque sia per rimanere sempre occulto come mai una so-

Se l'influsso fisico, quale è inteso da Eulero e dai lockiani, per confessione del P. Liberatore, *ritiene una qualche reale comunicazione tra l'anima e il corpo*, ma però *non soddisfa alla quistione*, perchè, come bene egli osserva, quantunque con ragioni non tutte buone, un tal sistema non spiega l'unità del soggetto umano, un tal sistema non si può rigettare come *assurdo*, anzi come una *mostruosa dottrina*, ma soltanto come insufficiente.

Ma qual è poi il modo di unione che ci dà come unico vero il P. Liberatore? Siffatta unione consiste in una tale subordinazione del corpo all'anima, che il corpo ne riceva essere ed azione; cioè il corpo riceve dall'anima *l'essere di vivente ed umano, di cui la materia si riveste per siffatta unione*, e che poi perde come prima viene abbandonato dall'animo. Benchè sia vero che l'anima (non l'animo, com'egli si esprime), unendosi al corpo, gli dia volta, e lo informi in maniera di formare un solo individuo; ciò non pregiudica al sistema dei lockiani, i quali saranno pronti ad accordargli che l'azione dell'anima sul corpo, inseparabile e contemporanea a quella del corpo sull'anima, ha anche per effetto di produr la vita del corpo. Ma ciò non basta a spiegare il nesso che si cerca: se l'anima con un'azione che ha una priorità di natura e di precellenza, non già di tempo, opera sul corpo avvivandolo, il corpo con un'azione contemporanea, ma posteriore per dignità, deve alla sua volta operare su l'anima. Come vi opera? Non per una impressione, perchè l'anima come immateriale, non ne è suscettibile, ma concorrendo a produrre il sentimento fondamentale, dandole il *sentito primitivo*, il quale è *termine* dell'atto con cui l'anima vivifica il corpo; per cui l'unione dell'anima col corpo si fa per via di sentimento. Al contrario il P. Liberatore ci fa sapere, che « siccome il corpo è vivente ed umano in quanto è mantenuto nelle funzioni del proprio organismo e VIENE ORNATO DELLE FACOLTÀ SENSITIVE » provenienti dallo stesso principio che IN SÉ SOLO RITIENE LE POTENZE INTELLETTIVE, alle quali non può (il corpo) partecipare; così egli è a dire « che l'animo si congiunge al corpo come forza o principio vitale che lo » informi ed avvivi E GLI COMUNICHI LA FACOLTÀ DI SENTIRE ». Questa sentenza scioglie il dubbio materialistico di Locke, combattuto acutamente dallo stesso Liberatore, se cioè Dio possa dare alla materia la facoltà di pensare. E perchè no, se la può dare l'animo con l'atto dell'animazione, ritenendo per sè le *potenze intellettive* e comunicando al corpo, che è di materia, la facoltà di sentire? Sentire, secondo il P. Liberatore, è, come vedemmo, *afferrar col pensiero qualche cosa*; il corpo, secondo lui stesso, *ha la facoltà di sentire*. Dunque il corpo ha la facoltà di pensare. Finora però tutto il mondo, compresi anche i sensisti, eccettuati i materialisti solamente, han sempre pensato che il corpo sia *sensibile* ma non *senziente*; e l'anima sia *senziente* e non *sensibile*. Vero è che il Liberatore parla dell'animo e non dell'anima; anzi parla or dell'uno or dell'altra senza avvertircene; prendetela come volete, se non emerge un assurdo, si è perchè ne emerge più di uno.

stanza incorporea possa operare su di una sostanza corporea, tuttavia non si possa negare un vero influsso fisico fra queste sostanze, senza distruggerne il commercio, e incorrere così in tutte quelle assurdità e perniciose conseguenze che dagli altri sistemi abbiām veduto discendere necessariamente. E a provare la necessità di ammettere la teoria dell'influsso fisico non fa d'uopo di sottili ragionamenti; i fatti stessi, quando siano ben osservati, ci attestano l'azione reale e reciproca fra l'anima e il corpo; il fatto solo del sentimento corporeo ne è già per sè una prova irrepugnabile.

132. Passiamo dunque a esaminare qual sia quel nesso che riunisce l'anima al corpo; il che sarà la migliore definizione del sistema dell'influsso fisico, e la più evidente dimostrazione di sua verità.

CAPO SECONDO

Il nesso che congiunge l'anima al corpo è un nesso di sensibilità.

133. Noi abbiām riposto l'essenza dell'anima umana in un — principio supremo attivo di sentire e d'intendere. — Abbiām veduto, sempre con la scorta dell'esperienza, che quel principio supremo ha due termini della sua azione, l'uno corporeo, e l'altro ideale che ha la natura di obietto; i quali due termini fanno sì che l'anima da una parte è *principio senziente*, e dall'altra è *principio intelligente*: come principio senziente comunica immediatamente col corpo, e come intelligente viene illuminata da un'idea, obietto suo essenziale, incorporeo, immateriale.

134. L'anima, come principio senziente, è fornita di un sentimento corporeo, cioè di un sentimento che ha per suo termine costante essenziale tutto il corpo col quale è congiunta; e siccome in questo sentimento si fondano tutte le sensazioni, così esso fu da noi chiamato *sentimento fondamentale*. Di più, questo sentimento è di tal natura che l'anima non può andarne priva un solo istante senza cessare di aver la natura animale e sensitiva; cosicchè esso è necessario alla stessa esistenza dell'anima umana, considerata come *completa e perfetta nella sua specie*; quindi esso fu chiamato *sentimento animale e sostanziale*, per distinguerlo dal *sentimento intellettuale* e dalle sensazioni accidentali dell'anima.

135. Da questi fatti verificati con l'osservazione e col testimonio della coscienza, deduciamo che l'anima nostra è unita al corpo per via di un sentimento sostanziale, per cui essa ha una perenne percezione di tutto il suo corpo; e che perciò la relazione che passa tra l'anima e il corpo è una *relazione di sensibilità*.

136. Procacciamo d'intender bene la natura di questa relazione, onde eliminare ogni falso concetto che potremmo esserci for-

mati della maniera onde l'anima umana si congiunge al corpo. Al quale intento non dobbiamo far altro, se non osservare il fatto come è in sè stesso, e non come per avventura ce lo fingiamo noi, prendendone l'idea da ciò che percepiamo all'esterno e che non ha a far nulla con quel nesso che passa fra l'anima e il corpo nostro. Per quella unione dunque che realmente congiunge l'anima col corpo da lei sentito non dobbiamo immaginarci un costatto, una congiunzione simile a quella che ha un corpo operante sull'altro, in cui l'agire e il patire dell'uno è simile all'agire e al patire dell'altro, e tutto si riduce a forze e operazioni meccaniche. Qui invece si tratta di due sostanze di natura pienamente diversa, ciascuna delle quali opera sull'altra d'un modo affatto diverso, conforme alla propria natura che è diversa. L'anima opera sul corpo come *principio*, e il corpo reagisce sull'anima come *termine*, ciò che è perfettamente l'opposto. L'anima è veramente attiva nel dar la vita al corpo, e il corpo non è attivo per sè ma dipendentemente dall'atto dell'anima, sicchè è questa che in certo modo irruisce sul corpo, e se le unisce, se ne impossessa, mentre il corpo non ha alcun atto sull'anima se non inquanto viene in esso attuata la vita che dall'anima riceve. L'anima inoltre, in conseguenza di quell'atto per cui dà la vita al corpo, riceve in sè un modo, una passività, che è lo stesso sentimento; mentre il corpo, a rigor di termine, non ha passività veruna, perchè esso non sente, non riceve in sè alcuna affezione; esso non è che un aggregato di parti, indifferenti ad atteggiarsi in un modo anzichè in un altro, e non ricevono in sè che un modo comunicato da altri corpi o parti corporee, o dall'attività dell'anima stessa.

Ciò posto, se l'azione dell'anima sul corpo non è un'azione meccanica, se nè pure il corpo opera meccanicamente sull'anima, svanisce quell'assurdo che da alcuni si pretende inchiuersi nell'influsso fisico, quasichè per questo s'intenda un'azione eguale o somigliante a quella che un corpo esercita sull'altro, dal che poi deducono che questo sistema favorisce il materialismo. La quale obiezione certamente non si farebbe, quando si rinunciassero a quel falso concetto che lo spirito non possa operare sulla materia, che la materia non possa ricevere azione veruna se non dalla materia: mentre invece il concetto di materia è quello di un ente inerte, inattivo, impassivo, che non può esser mosso nè operare se non venga determinato da qualche forza attiva che non sia materiale ma incorporea, e che abbia la natura di *principio attivo*, il che è proprio soltanto delle sostanze immateriali. Perciò quando diciamo che il corpo opera sull'anima, non diamo già al corpo un'attività sua propria, indipendente da quella dell'anima che gli dà l'animazione, ma, come abbiain detto, la sua azione, se non cronologicamente, certo per natura sussegue a quella dell'anima ed è determinata da questa, per modo che se l'anima per ipotesi cessasse dalla sua attività, cesserebbe incontanente anche l'azione del corpo su di essa come avviene nella morte.

137. Ora consideriamo bene ciò che segue dall'azion dell'anima sul corpo e di questo sull'anima: questa mutua azione produce il *sentimento*. Ma il sentimento potrebbe egli forse esistere senza questa mutua azione, e perciò senza quello che chiamasi *influsso fisico*? Per nessun modo. Analizziamo infatti il sentimento: ogni sentimento corporeo inchiude necessariamente due cose, il *senziente* e il *sentito*, il senziente è l'anima, il sentito è il corpo. Ora, si possono forse separare questi due elementi, in modo che ancora rimanga il sentimento? Non già, perchè del sentito e del senziente si compone un sentimento unico, il quale, inquanto è primo e fondamentale, costituisce un ente unico e individuo, un animale. Dall'analisi di questo sentimento ci risulta 1.^o ch'esso è nell'anima, la quale è un principio; 2.^o ch'esso ha il modo dell'estensione, si spande, si effonde nell'esteso che è sentito. Dunque il sentito e il senziente sono elementi essenziali del sentimento: togliete il senziente, dove si potrà rinvenire il sentito? che se questi due elementi sono inseparabili, per che via l'anima potrebbe godere di un sentimento che abbia per termine l'esteso, se non ricevesse in sé l'azione di questo? Ciò è inconcepibile ed è una contraddizione, perchè o bisogna negare un fatto palpabilissimo, qual è quello del sentimento corporeo, o riconoscere che il dir sentimento corporeo è lo stesso che il dire una passività prodotta nell'anima dal corpo. Dunque fra l'anima e il corpo si dà una vera azione.

CAPO TERZO

In che maniera l'anima razionale sia congiunta al corpo.

138. Fin qui abbiain dichiarato l'unione dell'anima umana al corpo da quel lato solamente, che l'anima è fornita di un sentimento corporeo. E siccome questo non può separarsi dall'esteso sentito senza distruggersi; così se si trattasse di spiegare come avvenga l'unione dell'anima al corpo in un semplice animale, non resterebbe più a farsi alcuna ricerca. Ma noi parliamo dell'anima umana, la quale non è soltanto sensitiva, ma anche razionale: essa è forma del corpo; se nol fosse, l'uomo non sarebbe più ente individuo e personale costituito da due nature, la spirituale e la corporea. Qui pertanto vogliamo investigare come mai l'anima razionale-umana informi il corpo.

139. Primieramente si osservi che l'attività razionale nell'uomo è suprema, e come tale contiene virtualmente anche l'attività sensitiva-corporea. Abbiain veduto che all'anima umana è essenziale il carattere dell'unicità, ch'essa è il—primo principio attivo di sentire e d'intendere; — cosa che ci manifesta la stessa coscienza, la quale attribuisce il monosillabo *io* a un ente solo, mentre poi ri-

conosce come sua attività tanto il sentimento corporeo, quanto le operazioni intellettive. Si deve dunque dire che nell'uomo l'anima stessa razionale è forma del corpo, e non già semplicemente l'anima come sensitiva.

140. Ma poichè il sentimento comunica direttamente col corpo, e il principio razionale comunica invece con l'essere ideale, come si spiega poi che il principio razionale comunica col sentimento stesso? Esso comunica col sentimento animale per mezzo di *percezione immanente* del medesimo.

Noi abbiamo distinto nel subietto umano tre principi, che hanno tre diverse operazioni, ma che non rompono la semplicità e unità del subietto; il principio *senziente*, il principio *intelligente* e il principio *uniente*. Il primo non ha altra operazione che quella di animare il corpo e di sentirlo; il secondo quella di contemplar l'essere ideale; il terzo quella di applicar l'essere al sentimento, per cui si dice anche *principio razionale*. Se non ci fosse nell'uomo che da una parte l'atto di sentire il corpo, dall'altra quello d'intuir l'essere, non si potrebbe dare alcuna ragione del modo con cui l'anima umana, inquanto è intelligente, comunica col corpo; giacchè a intuir l'essere ideale essa non adopera verun organo corporeo. Ma il principio razionale ha un'operazione diversa, che è quella di percepire come un' *entità* il sentimento, applicandogli l'ente. Dato in natura il sentimento fondamentale, animale, e data l'intuizione dell'essere, lo spirito, come principio razionale, fa una applicazione immediata e spontanea al sentimento stesso, e lo percepisce; e per mezzo di questa percezione, la quale non cessa mai, lo spirito comunica con la parte sensitiva, e così anche con la forza sensitiva o materia del corpo subiettivo e animato. E così mentre i corpi hanno tra loro una relazione di estensione, di grandezza e simili altre proprietà, rispetto al principio senziente hanno una relazione di *sensilità*, e rispetto poi all'intendimento hanno una relazione di *entità*, perchè l'intendimento può pensar tutto come *ente*, come cosa esistente in sè; e perciò questa relazione non è parziale e relativa come quelle di sensilità, di grandezza e simili, ma assoluta e necessaria. L'intendimento percepisce tutte indistintamente le attività in quanto sono enti, cioè in modo assoluto, come tante entità. L'entità-corpo la percepisce come termine del sentimento animale; e così, con questa percezione, riunisce le due entità, tanto diverse nella loro natura, cioè l'anima razionale e il corpo materiale.

141. Questa *percezione razionale* però non si estende che al sentimento animale; poichè il principio percipiente, che pur esiste fin dal primo momento della vita, non può percepire sè stesso, se non più tardi, mediante la riflessione. Onde c'è nell'uomo fin dal primo istante della sua vita, 1.º un sentimento unico costante fondamentale, animale e spirituale; 2.º una *percezione razionale immanente del sentimento animale*, ed è mediante questa pri-

mitiva e continua percezione che il principio razionale comunica con quel sentimento e che si fa l'unione dell'anima razionale al corpo.

142. Se in questa primitiva e immanente percezione il principio razionale non percepisce altro che il sentimento fondamentale-animale; dunque esso non percepisce il corpo estrasoggettivo e anatomico, e molto meno ne percepisce le parti separate dal tutto; non percepisce nulla di estrasoggettivo, come forme, grandezze, limiti esterni; non percepisce nè pure il principio del sentimento privo del suo termine, mentre un tal sentimento senza termine non esiste, nè percepisce il corpo soggettivo diviso dal suo principio. Quindi questa percezione non è sufficiente da sé a darci la nozione pura del corpo soggettivo, nè a produrci la coscienza di essa, finchè non sia spuntata la riflessione. E siccome questa percezione non è transeunte nè di alcun sentimento particolare, ma abituale; così essa non compiesi con un' *attuale affermazione*; nè contiene un' affermazione distinta, mentre l'uomo con essa non viene a conoscere un sentimento figurato e distinto, ma solamente esteso e uniforme; e nè pur conosce sè stesso, perchè a conoscersi converrebbe che percepisse sè percipiente, ritorcendo l'attenzione sua sul principio e sull'atto razionale con cui percepisce quel sentimento

CAPO QUARTO

Rapporti di attività e passività tra l'anima e il corpo.

143. Il fin qui detto serve a dimostrare qual sia l'anello di unione fra l'anima razionale e il corpo; e riassumendo diciamo che l'anima si unisce immediatamente al corpo per via di sentimento; il principio razionale diventa il subietto di un tal sentimento per via di percezione, la quale riunisce il reale con l'ideale. Ora passiamo a vedere come il principio razionale stesso possa anche agire nel corpo, e dal corpo stesso restare passivamente affetto; in breve qual sia il *commercio fra l'anima razionale e il corpo a cui è unita*.

144. Per l'accennata *percezione primitiva* avviene una vera congiunzione fisica del percipiente e del percepito, sicchè delle due sostanze, anima e corpo, si forma un solo subietto, una sola persona umana. « Questo contatto, dice il Rosmini (a), delle due

(a) Antonio Rosmini-Serbati nato nell'anno 1797 in Rovereto, e morto nel 1855 a Stresa, fu gran teologo e celeberrimo filosofo, fondatore ancora dell'*istituto della Carità*. Ognun sa quante e quante opere furono vergate dalla sua penna: esse lo mostrano mente straordinaria in ogni ramo del sapere. Tutto per lui acquista una nuova importanza, tutto abbellita con erudizione estesissima. Egli padrone degli scrittori greci, la-

sostanze, benchè di natura diversa dal contatto de' corpi, questo contatto che s. Tommaso chiama *contactus virtutis*, fa nascere una colale continuazione fra esse due sostanze, fa che l'una sia nell'altra, e quindi anco mette l'una nella sfera d'azione dell'altra. Così quand'io con una mano alzo di terra un corpo e lo trasporto da un luogo all'altro, è perchè il corpo che aderisce alla mia mano, è divenuto come una continuazione della mia mano, di che accade che il moto della mia mano si comunichi al corpo. Il simile avviene nella percezione prima e fondamentale rispetto al sentimento sostanziale ».

145. In ciò si contiene la ragione del rapporto di attività e passività reciproca fra l'anima e il corpo. Infatti con questa percezione il principio razionale congiunge a sè il sentimento corporeo che risulta dal senziente e dal sentito. Il senziente è quel principio, dalla cui attività dipende il sentito; dunque il senziente in questo riguardo è l'attivo, e il sentito è il passivo. Ma il principio razionale percepisce il sentimento animale. Dunque esso è unito sì col senziente che col sentito.

Ciò posto, l'anima razionale esercita la sua attività sul senziente, e il senziente sul sentito. Dunque l'anima razionale per l'intermedio del senziente può operare sul sentito. Dico per l'intermedio del senziente, giacchè l'anima razionale non può percepire il sentimento se non come termine passivo del senziente, e così non può modificarlo se non movendo il senziente medesimo. In breve, l'anima razionale non può altro che percepire ciò che è dato nel principio senziente; ed è tanto attiva sul proprio corpo, quant'è attiva sul principio sensitivo, e non più.

146. E così s'intende pure il quanto di attività che l'anima può esercitare sul proprio corpo, quale si percepisce estrasubiettivamente, e produrvi quei movimenti esterni che lo vediamo operare. Infatti il corpo estrasubiettivo è identico col subiettivo, e non se ne distingue, se non perchè questo è percepito nel sentimento primigenio, laddove l'extrasubiettivo è percepito pei sensi esteriori. Or siccome la causa prossima dei fenomeni estrasubiettivi è nel principio senziente, e l'anima razionale può operare su questo; così essa influisce rimotamente anche sul corpo estrasubiettivo.

147. Siccome poi l'uomo non è solamente animale, ma e principalmente un'intelligenza, per la quale anela a' beni di natura

umi, italiani, francesi, tedeschi, inglesi, maneggia le scienze fisiche, la matematica, la storia di diritto, come se vi si fosse dedicato *ex professo*; franco nell'espone le sue opinioni, vigoroso nel sostenerle, ma ha rispetto per tutti, di tutti si studia di far comparire il merito. In filosofia è autore di un nuovo sistema del quale sono una fedele e continua esposizione questi elementi del Pestalozza suo degnissimo discepolo. (G. N.)

diversa dalla corporea, e nella quale si fonda le sua attività volitiva e libera; così esso può alterare l'animalità e financo distruggerla; massimechè fra l'animalità stessa e le potenze superiori esiste già un disordine, che la rivelazione ci dice trasmesso dai nostri primogenitori, e la ragione riconosce siccome un fatto.

148. Ma se il principio razionale può operare sul corpo operando sul principio senziente, può dirsi lo stesso dell' *intelletto puro*? e il corpo può dirsi che influisca sull' intelletto?

Quanto alla prima dimanda, rispondo negativamente; giacchè l' intelletto puro ha per suo proprio oggetto l' ente ideale, e quindi la sua operazione, come è indipendente dal corpo, così non ha diretta comunicazione con esso. L' unica realtà che potrebbe cadere nell' intelletto, e la realtà infinita, la quale è intelligibile per sè. Tuttavia essendo l' anima umana una, semplice, individuale, è da credersi che l' intuizione dell' essere dia all' anima unita al corpo una cotale disposizione che non avrebbe, qualora non avesse quell' intuizione; perchè da questa essa attinge un' attività assai maggiore che non sia quella del semplice sentire. Inoltre, l' intelletto può contribuire a tutte quelle modificazioni del principio razionale e perciò anche del corpo, che avvengono per via di cognizioni e affetti concernenti cose soprasensibili.

149. Venendo ora a parlare più in particolare del commercio fra l' anima e il corpo, vediamo 1.º in che modo il corpo possa operare sull' anima razionale, 2.º in che modo il principio razionale possa operare sul corpo.

ARTICOLO PRIMO

Dell' attività del corpo sull' anima razionale.

150. Che il corpo operi sul principio senziente, concorrendo alla produzione del sentimento e di tutte le sue modificazioni, non ci sarà chi ne dubiti, non potendosi concepire il sentimento corporeo senza un senziente, nè un senziente senza un sentito. Solo devonsi avvertire quello che più volte si è detto, che cioè il primo atto è posto dall' anima, e che il corpo non avrebbe su di essa alcun potere, se da essa non ricevesse l' atto della vita. Ma ricevuto una volta questo atto, e sempre in virtù di questo atto, il corpo opera di continuo sull' anima, e non può ricevere in sè un immutazione qualunque, senza cagionare nell' anima una corrispondente sensazione.

151. Ora, il principio razionale comunica col sentimento per una continua percezione; e così comunica necessariamente anche col sentito cioè col corpo subiettivo, termine del sentimento. Dunque il corpo opera per questo mezzo sul principio razionale, e conseguentemente sulla volontà che in questo principio ha sua sede.

152. Da ciò conchiudesi che il corpo ha quell'influenza sul principio razionale che può provenire dalle sue condizioni organiche, non prodotte dall'anima, ma da cause fisiche e meccaniche, e anche da quelle prodotte dall'anima, una volta che siano prodotte. Dalle condizioni infatti dell'organismo dipendono le particolari proprietà dei sentimenti corporei, la ritentiva sensuale, la forza unitiva, la fantasia, in breve tutte le facoltà passive del sentire (Idi 29 e segg.); le quali per conseguenza danno alla forza attiva dell'istinto attitudini diverse, e presentano allo stesso principio razionale una diversa materia di cognizione e diversi stimoli alla volontà.

Ecco come si spiega quella dipendenza continua evidentissima dell'anima umana dal corpo a cui è congiunta, per la quale essa ora si mostra sì svegliata e pronta, ora si tarda nell'uso delle facoltà, bastando bene spesso ad alterarla una indisposizione di salute, l'influenza atmosferica, o qualsiasi anche più leggiera cagione: ecco in gran parte la causa di quelle differenze d'inclinazioni, di talenti e simili che si scorgono nei diversi individui che pur sono della stessa specie: gli argomenti dei materialisti sul crescere, perfezionarsi, indebolirsi dell'anima in ragione delle qualità dell'organismo non accennano che a questa dipendenza.

ARTICOLO SECONDO

Della prima maniera onde il principio razionale opera sul corpo, cioè come intelligenza.

153. Il principio razionale opera sul corpo con due diverse maniere di attività, cioè come *intelligenza* e come *volontà*.

154. Cominciamo dall'indagarne la prima maniera. L'intelligenza opera sul corpo.

1.º Con le speciali percezioni intellettive. Se l'anima razionale è congiunta al corpo per una continua percezione del sentimento primigenio animale, essa dovrà pure percepire tutte le modificazioni di quel sentimento e il corpo stesso stimolante: quella primitiva e continua percezione spiega la rapidità sorprendente, con cui il principio razionale passa dalle sensazioni al pensiero degli agenti che le hanno eccitate. Ma come mai esso può operare sul corpo nelle sue percezioni? Esso può operare sul corpo tutto ciò che può operarvi il principio senziente istintivo da lui già percepito e dominato. Dunque nelle percezioni intellettive può modificarsi l'organo sensorio 1.º movendo il principio sensitivo a prestarsi a una percezione più intensa, 2.º aumentando la sua attenzione razionale; giacché è un fatto che l'intensità dell'attenzione fa protrarre la percezione sensitiva stessa, la rinforza e la moltiplica.

155. 2.º Con l'immaginazione. Infatti il principio razionale è

sempre attuatò a percepire ogni mutazione non solo del sentimento animale, ma per legge di associazione, anche dei fantasmi con le sensazioni e con le idee dei corpi per esse formate. Però dell'immaginazione deve dirsi lo stesso che abbiám detto delle percezioni speciali.

156. 3.^o Con le reminiscenze, richiamando e anche componendo cognizioni positive abitualmente conservate nell' intelletto. L'anima per richiamarle deve esercitare un' azione sul sentimento corporeo, perchè le cognizioni positive risultano dell' idea e del sentimento. Essa ne risuscita dei fantasmi, lieti se riguardano cosa che il pensiero concepisce come bene, tristi se riguardano cosa che il pensiero concepisce come male. E la ragione stessa per cui i fantasmi movono l'intelligenza, è quella per cui l'intelligenza può richiamare i fantasmi; giacchè l'intelligenza e la sensitività si trovano nell' identico subietto. Ora chi non sa quanta forza abbianno anche sull' organismo le immagini?

157. 4.^o Finalmente il principio razionale opera sovente sul corpo per mezzo dei *sentimenti razionali*. Questi sentimenti, lieti o tristi, sorgono nel principio razionale dietro la percezione degli oggetti, e secondo l' aspetto di bene o di male sotto cui si percepiscono. Essi possono suscitarsi o dietro la percezione del subietto concepito obiettivamente, o dietro la percezione di qualche cosa distinta dal subietto. Ora siccome di ogni entità percepita il principio razionale prova un godimento, così anche per quei sentimenti che nascono dietro un puro concetto di qualche cosa, il principio razionale può operare sul corpo. Il che proviene dall' identità del subietto, per la quale gli effetti anche solo intellettivi del medesimo producono degli effetti e delle modificazioni nella stessa vita animale, mentre l' istinto chiama in certo modo in soccorso anche le polenze sensitive a rendere più inteso l' affetto e a lasciargli un pieno sfogo. Quindi la gioia eccessiva produce nel corpo movimenti sì impetuosi e repentini da turbarne le operazioni vitali e sensitive, e perfino cagionarne la morte.

In generale poi osserveremo 1.^o che, quantunque l' oggetto di un pensiero sia puro da ogni immagine corporea, l' uomo tende a rappresentarsi tutto per via d'immagini di cui veste l' oggetto e ne lo ingrandisce, e talvolta anche lo altera. Così opera sul sentimento interno, e per esso necessariamente anche sul corpo. 2.^o L' anima come principio di molte facoltà, quasi mai non opera con una facoltà sola. Quindi, se bene essa non adoperi alcun organo corporeo per contemplare l' idea pura dell' essere, non può tuttavia contemplarla *riflessamente* senza un cotale sforzo, con cui cerca di sospendere l' esercizio delle altre facoltà più o meno sempre attuale. E così questo sforzo è egli stesso un sentimento produttore di altri anche un moto impresso alle altre facoltà che pur tenta di tenere in quiete. Dunque anche i sentimenti puramente razionali sono un mezzo al principio razionale di operare sul corpo.

Ciò poi vale molto più di quei sentimenti che hanno per oggetto un bene o un male dello stesso subietto intelligente; questi modificano il sentimento animale in un modo più prossimo, mentre a causa di quei sentimenti si trova nell'identico subietto.

ARTICOLO TERZO

Della seconda maniera onde il principio razionale opera sul corpo, cioè come volontà.

158. La volontà può suscitare dei sentimenti razionali, i quali perciò si chiamano volontari. Dunque la volontà, come causa di questi sentimenti di cui già abbiain veduta l'efficacia, può operare mediatamente sul corpo.

159. Essa inoltre può operare sui sentimenti stessi già esistenti, e così da involontari farli suoi propri. Essa influisce sui sentimenti suscitati da oggetti distinti dal subietto, alterandone l'ordine, alzandone il prezzo di alcuni e abbassandone quelli di altri, oppugnando per tal modo la verità e la natura. Ripetendo questi atti ella viene a formarsi delle opinioni arbitrarie, delle abitudini dannose, dei giudizi e degli affetti abituali, immorali. E del pari essa può operare oppostamente, e generare in sé affetti e abitudini morali. Ma non può far tutto ciò senza usare di molte facoltà sensitive, e senza eccitare gli stessi istinti animali. Dunque la volontà opera essa pure sul corpo.

160. Essa vi opera ancora in altro modo, mediante un sentimento eccitato col mezzo de' suoi atti imperati. Se io voglio muovere un braccio, tosto il braccio si move pel solo atto della mia volontà, senza che mi accorga di alcun' affezione intermedia. E pure un sentimento vi dovette intervenire, quantunque diverso da quello degli affetti e delle passioni. Infatti a muovere il braccio è necessario che la volontà produca prima di tutto uno di quei sentimenti che chiamansi *attivi*, perché prodotti dalla stessa attività dell'anima, e che sono come l'*immagine* del movimento da eseguirsi; inoltre è necessario che la volontà comandi all'istinto animale e per esso produca nei nervi quell'impressione che è richiesta al movimento dei muscoli. La volontà dunque opera sul cervello, suscitando le immagini; opera sugli istinti, eccitandoli alle loro funzioni, e ha tanto impero su di essi che mediante il lungo sforzo ed esercizio giunge a far cose che han del prodigioso, per esempio a tenere immobilmente aperti gli occhi per lungo tempo, a conservare per lunga pezza le membra in uno stesso atteggiamento quasi fossero irrigidite, e financo a dilatar la pupilla a una luce viva, e restringerla invece nelle tenebre, contro l'ordine della natura. La volontà opera sulle funzioni della così detta vita organica, sulla digestione, sul riso e sul pianto, sulla veglia e sul sonno, come avviene nel sonnambulismo artificiale; e perfino sul-

la circolazione del sangue, come è provato dall' esempio di Townsheud. « Si sa, dice Rosmini, che questo inglese poco tempo innanzi la sua morte coricato supino poteva trattenere a sua voglia il movimento del suo cuore e del suo polso » (a).

CAPO QUINTO

Alcune parole sul magnetismo animale.

161. Ci sono delle particolari circostanze, in cui l'attività dell'anima si estende e rinforza a un grado così maraviglioso, che i rapporti tra l'anima e il corpo sembrano affatto cangiati. Tale è lo stato del sonnambulismo naturale, e tale parimenti è lo stato in cui avvengono quei fenomeni che si attribuiscono all'azione del *magnetismo animale*.

162. Tra i fenomeni del così detto *mesmerismo* (b) o magnetismo animale distinguono i fautori di questa teoria quattro stadi, nei quali il magnetizzato passa successivamente, a seconda dell'intensità dello stato magnetico. Questi quattro stadi sono: 1.º la *simpatia magnetica*, consistente in una particolare disposizione che il magnetizzatore produce nel magnetizzato, e per la quale egli si mette con lui *in rapporto* immediato, comunicandogli lo stato dell'animo suo e soggettandolo ai cenni della sua volontà: 2.º il *sonnambulismo magnetico*, i cui effetti sono l'insensibilità esterna, l'esaltamento dell'immaginazione e delle facoltà intellettuali, e tutti quei fenomeni che sono propri del sonnambulismo semplice o naturale, già conosciuto anche prima della teoria del mesmerismo: 3.º allorché il parossismo magnetico è di molto aumentato, la *trasposizione dei sensi*, nel quale stato le percezioni dei diversi sensi esteriori sembrano concentrarsi in alcuno degli organi corporei e più particolarmente nel tatto, come il vedere per la fronte, per la nuca, per la punta delle dita: 4.º la *chiaroveggenza* o *divinazione magnetica*, in cui si pretende che il magnetizzato veda gli oggetti lontani e attraverso ai corpi interposti, veda l'interno del proprio corpo, e predica il futuro: 5.º per tacere di altri fenomeni, la *medicina istintiva*, per la quale il magnetizzato o conosce le malattie di cui è affetto l'un viscere o l'altro ch'ei vede nell'interno del suo corpo o del corpo altrui, e per un prodigioso istinto indica la medicina più confacente e le sue dosi esatte.

163. Tutti questi fenomeni, dei quali a fatica potremmo immaginarne di più prodigiosi, vogliansi attribuire all'azione di un fluido chiamato *magnetico*, e che inquanto opera negli animali chia-

(a) *Psicologia*, Lib. III, c. X.

(b) Mesmer, medico viennese, fu il primo che fondò la teoria del magnetismo animale.

masi *magnetismo animale*. Questo fluido il quale, come scrive Orioli (a), riempie tutto l'universo e penetra per le porosità dei corpi, quando non è sensibilmente in moto, si chiama *etere*. E questo fluido stesso, secondo la sua diversa e peculiar maniera di muoversi e di operare, divien *luce*, *calorico*, *elettricità*, *magnetismo*, e finalmente *fluido biotico*, quando è l'agente imponderabile della vitalità. Si pretende da molti che questo fluido universale, circolando pei nervi, costituisca il così detto *fluido nerveo* o *vitale*, quello stesso che più anticamente cadeva sotto il nome di *spiriti animali*. Esso avrebbe una doppia circolazione, l'una che dal cervello si dirige alle diverse parti del corpo, e l'altra che dalle parti si dirige al cervello, portandovi così il movimento prodotto dalle impressioni, e riportando alle parti il movimento prodotto dall'anima. Ci sono dunque nei corpi animali delle continue e regolari correnti elettro-magnetiche, le quali però devono variare a seconda delle circostanze, potendosi il fluido magnetico accumulare in una parte a preferenza delle altre, e trasmettersi da un individuo all'altro e dirigersi variamente, mercè di alcuni apparati e di certe manipolazioni, che non è d'uopo di qui riferire, e che dai più recenti magnetizzatori furono ridotte a un'estrema semplicità. Solo avvertiremo che non tutti gl'individui sono egualmente idonei a magnetizzare nè ad essere magnetizzati.

164. Per ciò che spetta al nostro proposito, noi crediamo di dover fare solamente le seguenti quistioni:

Questione prima. — I fatti portentosi che si dicono avvenuti sotto l'azione del magnetismo animale, sono essi credibili? — La questione non riguarda quei fatti che non hanno niente di ripugnante nè meno apparentemente, quali sono la sonnolenza, la calma fisica e morale, non che tutti quelli che sono comunemente e anticamente conosciuti sotto il nome di sonnambulismo, il quale presenta bensì dei fenomeni singolari, ma tuttavia spiegabili fino a certo punto col supporre nel sonnambolo un esaltamento straordinario e morboso della sensitività interna. Essa dunque riguarda unicamente quei fatti, i quali, se fossero quali si narrano, non si potrebbero spiegare coi principj fisiologici che finora si possiedono, quali sono la visione senz'occhi, la trasposizione dei sensi, la medicina istintiva, la comunicazione immediata dei pensieri o degli atti della volontà altrui, e la predizione del futuro che non possa confondersi con la semplice previsione. Non avendo mai assistito a verun esperimento di questa natura, io non oserei negare i fatti che si narrano, finchè non sono che fatti straordinari. Riflettendo però che, per ammettere quei fatti senza veruna eccezione e nella loro integrità, saremmo costretti a supporre che l'anima umana possa in qualche caso sciogliersi affatto dai rapporti naturali che ha col suo corpo, per prenderne altri di tutt'al-

tra natura e portata, chi vorrà negarci il diritto di sospettare che la tendenza al maraviglioso, la singolarità e stranezza dei fenomeni, e altre cagioni somiglianti non abbiano potuto esaltare la mente o l'immaginazione dei magnetizzatori stessi, facendo loro vedere più di quello che realmente accadeva sotto i loro occhi? Questa è la conclusione a cui vennero più volte uomini dotti e spregiudicati che han veduto essi stessi quei fatti?

165. Prendiamo ad esame la predizion del futuro. Se questa si fa dipendere da una *previsione* naturale di ciò che accadrà in un dato periodo di tempo, non presenta nulla di superiore alle forze dell'umana ragione, e allorchè sarà portata a un grado straordinario, avrà del maraviglioso, senza riuscire incredibile. Ma chi potrà indursi a credere che un magnetizzato, per l'influsso del magnetismo, possa predire un avvenimento, del quale non ha veruna possibile congettura, un avvenimento che concerne oggetti non mai veduti nello stato di veglia? e ciò, non per un caso fortuito, ma costantemente nello stato di parossismo magnetico? Nel futuro contingente non vede con giudizio infallibile che il solo Dio, presso a cui le cose future sono come le passate.

— Ma contro i fatti non valgono le ragioni. — Rispondo che nè meno contro le ragioni evidenti e necessarie devono ammettersi i fatti. Altro è un fatto *reale*, altro un fatto *narrato* e *interpretato* dagli uomini a loro rischio e pericolo. Se la ragione mi assicura che un fatto prodigioso, qual è la divinazione del futuro, non può esser l'effetto del fluido magnetico nè d'altro agente naturale, il buon senso vuole che io non lo creda di quella natura che mi si vuol far credere.

166. Che diremo della comunicazione immediata dei pensieri e delle volizioni fra il magnetizzatore e il magnetizzato, dimodochè l'uno sia *in rapporto* con l'altro solamente, e ogni atto del magnetizzato dipenda dalla volontà solamente del magnetizzatore? Non si potrebbe dimandare anche qui, se i fatti che ci si narrano furono o no con bastevole accuratezza e accorgimento osservati? Ecco cosa ci risponde un di coloro che prestò fede per alcun tempo alla forza del magnetismo animale. « Io ho notato (a) in tutti i miei sonnamboli, che non vi era cosa più agevole quanto quella di produrre somiglianti effetti, sui quali la mia volontà non aveva mai verun'azione se non fin dove essa era conosciuto dai sonnamboli stessi. Ho eziandio sperimentato più volte che mi bastava di enunciare una somigliante volontà con un'intenzione tutta contraria, circostanza rimarchevolissima. . . . ».

Parlando poi di esperimenti praticati in soccorso con altri magnetizzatori, così prosegue: « Non solamente quei sonnamboli non intendevano se non il loro magnetizzatore, cioè erano, come si dice, *isolati*, ma di più essi non l'intendevano se non in quanto

(a) Bertrand, *Du magnetisme animal*, ecc.

le parole da lui proferite eran dirette a loro ; il che avveniva egualmente riguardo a tutte le persone con le quali erano *in rapporto*. Noi eravamo tutti così consapevoli di ciò , che dicevamo di consueto a voce alta vicino ai nostri sonnamboli, senza timore di essere intesi da loro , delle cose che volevamo tener loro nascoste , e che sovente li avrebbero afflitti qualora essi fossero venuti a saperle : nè mai avemmo a pentircene. Io feci a tal proposito delle esperienze dirette che non mi lasciano alcun dubbio. Questo fatto, constatato da un'esperienza continua, mi sembrò per molto tempo fornire il più forte degli argomenti che potesse appoggiare l'ammissione di un' influenza diretta della volontà del magnetizzatore sul magnetizzato , sembrando a prima giunta che questa volontà sola possa rendere gli orecchi del sonnambolo sensibili all'impressione de'suoni. Ma posteriori esperienze mi hanno convinto che questo fenomeno doveva essere attribuito a delle circostanze indipendenti dalla volontà di colui che parla. Queste esperienze consistevano nel dire espressamente, alla presenza di quei sonnamboli, delle cose che io aveva la volontà che fossero da loro intese , ma senza aver l'aria d'indirizzar loro la parola, e in altri casi nel rivolgere ai medesimi delle dimande che interiormente io non voleva che fossero intese. Sempre avveniva , nel primo caso , che essi non m'intendessero , e nel secondo che essi mi rispondessero malgrado la volontà contraria ch'io ne aveva....

« Questo fenomeno , tutt'al più , mi sembra dipendere da quella possibilità d'isolamento che si osserva presso la maggior parte dei sonnamboli , e che fa sì ch'ei siano insensibili a ogni rumore che loro non venga dal loro magnetizzatore, e in generale a ogni impressione che loro non provenga da lui. I parteggiatori del magnetismo devonci vedere un effetto assai chiaro della specie di simpatia prodotta dalla mescolanza dei fluidi , o vero una prova della onnipotenza di lor volontà; ma esso riceverà una spiegazione più naturale, qualora se ne cerchi la cagione nelle circostanze che accompagnano la produzione del sonnambolismo. Il sonnambolo non occupandosi , mentre dorme, se non dell'azione del suo magnetizzatore, e il suo pensiero essendo diretto su di lui al momento in cui esso cade nel sonnambolismo, in ciò non si può scorger altro che un'applicazione di quel principio generale, che gli estatici non possono percepire altre impressioni che quelle sulle quali la loro attenzione si trova rivolta. Ciò che conferma la mia opinione su questo riguardo si è, che alcuni sonnamboli hanno la facoltà d'intendere tutte le persone dalle quali sono circondati , e si verifica che sono appunto quelli i quali , magnetizzati solitamente in mezzo a un crocchio, s'addormentano con avanti l'idea della società che lo compone ».

167. Dalle osservazioni che questo autore ed altri più recenti hanno fatto su altri fenomeni del sonnambolismo magnetico, quali sono l'istinto della medicina, la visione senz'occhi, la divinazione del futuro , risulterebbe che quei fenomeni non sono poi tali pre-

cisamente, quali appariscono agli occhi dei magnetizzatori; cosicchè, qualora siano ristretti entro i termini della pura verità, per quanto siano ancora maravigliosi, trovano tuttavia una spiegazione probabile, o almeno non ripugnante. Al contrario, chi crederà che il fluido magnetico o altra forza qualsiasi possa conferire all'anima del sonnambolo la virtù di leggere nel futuro? di vedere oggetti lontani o anche vicini senza un mezzo organico o con tutt'altro organo che quello dell'occhio? di vedere e distinguere un viscere ammalato o d'indicare la medicina più opportuna? Si dirà forse che il fluido magnetico porta all'organismo e quindi all'anima delle impressioni straordinarie e *sui generis*, e che l'anima vien a conoscer le cose, non per *visione* propriamente detta, ma per una *percezione* tattile o d'altra specie? Diamolo per concesso; ma è ben altro il percepire un viscere, e il conoscere il suo stato morboso e la precisa malattia, senza già sapere di medicina, anzi il conoscere financo il farmaco più acconcio per guarirlo, anzi precisarne per fin le dosi: queste cognizioni non sono percezioni nè tattili nè d'altro genere; esse non possono aversi che dietro apposite esperienze, dietro confronti e ragionamenti, laddove il fluido magnetico non produrrebbe che delle impressioni materiali.

168. *Questione seconda.* — I fenomeni del sonnambulismo, esclusa però ogni esagerazione, è egli provato che sian l'effetto del magnetismo animale? — Che il fluido elettro-magnetico eserciti molta influenza sul nostro organismo, egualmente che su tutti i corpi, su tutta la materia, non è a dubitarse; quale poi sia la sua influenza, quali i suoi effetti relativamente allo stato sensitivo dell'anima nostra; se la trasmissione del movimento nervoso dal punto d'impressione fino al cervello, e da questo all'estremità periferica dei nervi; se questi e altri fenomeni di simil natura dipendano dalle correnti così dette elettro-magnetiche, è cosa nè certa nè a bastanza probabile. Insussistente poi è l'opinione che attribuisce al fluido magnetico la virtù di suscitare i fenomeni surriferiti del sonnambulismo. Questa almeno è la sentenza portata da una gran parte di fisici e fisiologi assai distinti. L'Accademia di Parigi più volte (a) si è espressa su ciò, ma sempre o in un senso contrario all'opinione del mesmerismo o astenendosi dallo stabilire l'azione del magnetismo come un principio inconcusso. Più recentemente Pellerin De la Vergne, dottore in medicina, in un suo dotto articolo inserito nell'*Université Catholique*, mars 1845, analizzando un'opera dell'abbate J.-B. L., viene anch'esso a questa conclusione.

169. *Questione terza.* — Concessa anche l'influenza del magnetismo animale, si può egli dire che nel sonnambulismo magnetico

(a) L'antica Accademia delle scienze nel 1784; l'Accademia reale di medicina nel 1826 e nel 1827: si consulti anche la *Physiologie philosophique des sensations et de l'intelligence* del dottore P. N. Gerdy, 1846.

siano cangiati o tolti i rapporti fra l'anima e il corpo? — Lo stato di sonnambulismo, da qualunque causa o complesso di cause dipenda, è uno stato non ordinario; ma non segue da ciò che i rapporti fra l'anima e il corpo siano cangiati, nè molto meno poi tolti. Se il magnetizzato ascolta i cenni del suo magnetizzatore, è questa una prova che esso riceve ancora delle sensazioni prodotte da impressioni sugli organi corporei; il che suole avvenire anche nello stato ordinario del sonno allorchè le reali sensazioni si associano ai fenomeni dei sogni. Nel sonno magnetico poi la sensitività interna deve credersi così esaltata, forse anche in virtù del magnetismo, che l'anima spieghi un'attività straordinaria in tutte le sue facoltà, esclusa però la coscienza del vero suo stato. Ciò sembra provato da molti fatti di sonnambulismo; il di più è un'aggiunta dell'immaginazione e della tendenza al meraviglioso, perchè noi siamo in diritto di credere che certi fatti, se fossero quali ci vengon narrati, non potrebbero spiegarsi con l'attività *naturale* dell'anima.

170. *Questione quarta.* — La teorica del magnetismo animale conduce ella al materialismo? — I sostenitori di questa teorica parlano a ogni momento di anima, di spirito, d'intelligenza e di volontà. Ma ciò solo non basterebbe a salvarli dal materialismo, perchè queste parole sono continuamente sulla bocca anche dei materialisti i più dichiarati. Se dunque costoro danno al fluido magnetico la semplice attitudine di modificare l'organismo e di suscitare nell'anima una sensitività interna più vivace, più distinta e molteplice, fin qui non si possono lacciare di materialismo. Ma in tal caso non dovrebbero chiamare quel fluido col nome di *magnetismo animale*, di *fluido biotico*, di *principio vitale*, tutte espressioni per lo meno improprie, e che prese per sè contengono appunto l'errore che noi ci guardiam tuttavia dall'attribuire ai seguaci di questa teoria. Infatti il principio della vita sta nell'anima, principio essenzialmente attivo e inesteso; la materia, anche l'imponderabile, è bruta e inerte. Tenendo ferma la distinzione tra il vero principio della vita che è l'anima, e la materia organizzata che è animata e mossa dall'anima per mezzo della forza istintiva e della volontà, quanto più meravigliosi saranno i fenomeni che si svolgeranno nello stato di sonnambulismo, tanto sarà più provata la spiritualità dell'anima. Il supposto fluido magnetico, per quanto si finge sottile, è sempre materiale, e per esser messo in movimento abbisogna dell'attività dell'anima, la quale è essenzialmente forza immateriale. Inoltre, passa una differenza immensa tra le immaginate correnti elettro-animale e i fenomeni che presenta il sonnambulismo, appartenenti all'ordine della sensitività interna e provocanti gli atti diversi d'intelligenza e di volontà. Dunque il magnetismo animale, a chi non vuole abusare dei più evidenti principj della logica, fornisce più tosto una nuova dimostrazione dell'immaterialità dell'anima e del commercio fra l'anima e il corpo.

LIBRO SECONDO

DELLO SVILUPPO DELL' ANIMA UMANA

171. Stringendo in poche parole quanto fin qui si è trattato, l'anima umana, considerata nella sua pura e semplice essenza, è — un principio supremo attivo di sentire e d'intendere, — che si pronuncia col monosillabo io. Questo principio è reale e sostanziale, ed è forma del corpo a cui è congiunto per via d' un sentimento che ha per terminine l'esteso; e perchè è principio di attività e percepisce l'esteso e intuisce l'essere ideale; appunto per ciò, come viene attestato a ciascheduna dalla propria coscienza, esso è unico in ogni uomo, semplice inesteso spirituale; come tale, e come principio della vita, incorporeo e connesso con l'eterna e incorruttibile verità, esso non perisce con la morte del corpo, ma vive immortale. Finalmente, essendo congiunto al corpo per un sentimento immanente e sostanziale che termina nell'estensione del corpo stesso, è anche principio e causa efficiente e immediata dei movimenti istintivi, e mediata dei movimenti volontari; e opera sul corpo tanto come principio senziente, quanto come principio intelligente e volontà.

172. Questa che finora abbiamo descritta, è la *pura essenza* dell'anima umana, la quale se si considera nella sua unione col corpo da essa animato e formante con essa un solo individuo, allora costituisce la *natura umana*, l'uomo. Ora, la pura essenza dell'anima umana, egualmente come l'umana natura, appartiene a ciascun uomo indistintamente, giacchè è da questa sola che risulta la specie uomo, e non può darsi che verun individuo di una stessa specie manchi di qualche parte a lui essenziale. Perciò, riguardo all'essenza, tanto è uomo il neonato che ancora non aprì la pupilla alla luce del sole, quanto un Platone, un Salomone, un Agostino. Chi però non vede che tra questi saggi e un bambino o un idiota passa un immenso divario? chi non vede che tra questi due estremi si acchiudono innumerevoli gradi e differenze di sviluppo e di perfezione?

173. E qui si avverta che queste differenze di sviluppo non appartengono già all'essenza dell'anima umana, non altro essendo che suoi *accidenti*.

Per ben intenderlo, bisogna distinguere tra la semplice *esistenza* e la *perfezione*, tra la mera *essenza* e l'*essenza completa*. Ogni ente finito e limitato è soggetto per natura tanto a crescere in perfezione, quanto a subire delle perdite e a deteriorare fino a certo punto, senza cessare di esistere e di con-

servarsi nella sua specie. C'è infatti qualcosa in ogni soggetto, senza di cui esso non potrebbe sussistere; e questo è ciò che costituisce la sua *sostanza*, l'*essenza specifica*. Ma c'è pure qualcosa, senza di cui esso può sussistere, benchè di un modo imperfetto; e questo consiste nelle sue *accidentali perfezioni*. Così un uomo non può esistere senza avere un'anima e un corpo, senza aver sentimento e intelligenza; questa non è che la sua semplice essenza specifica. Ma un uomo non porta dalla sua nascita alcuna cognizione, alcun'arte, alcun abito propriamente detto; per esempio il bambino non sa camminare, non sa parlare nè riflettere nè ragionare, tutte cose ch'egli acquista con l'esercizio delle sue potenze. Ogni modificazione normale del suo sentimento, ogni nuova cognizione, ogni arte che acquista, è una perfezione, un grado di sviluppo: e poichè queste sue perfezioni non sono necessarie alla semplice sua esistenza, perciò si chiamano *perfezioni accidentali*; con che non si vuol già dire ch'esso non sia nato ad acquistarle, ma solo che può sussistere senza di esse mentre anzi la sua *essenza completa* non esiste che quando esso sia giunto al colmo di quella perfezione che dalla sua natura specifica è nato ad avere.

174. Cosa intendiamo dunque per lo *sviluppo* dell'anima umana? Certo non intendiamo uno sviluppo somigliante a quello di un vegetale o di un corpo qualunque; sviluppo che consiste in un aumento materiale di parti, in un esplicamento di forze fisiche e meccaniche a prendere quella figura e quella mistione di elementi che corrisponde alla specie di ciascun ente corporeo. La quantità dell'anima non è di *estensione*, ma di *virtù* e di *forza*. Perciò lo svilupparsi dell'anima altro non è che un continuo ricevere in sé tali passività o modificazioni dell'essenza primitiva, le quali aumentino sempre più la sua attività o forza di operare.

175. Ma un ente non può nè ricevere in sé veruna passività nè produrre alcuna operazione, se non ne ha la potenza corrispondente. E l'anima umana essendo un principio supremo attivo di sentire e intendere, ha in sé la virtù o le potenze e facoltà di ricevere e di riprodurre dei sentimenti corporei e spirituali, di acquistare cognizioni, e di operare secondo le leggi dell'animalità e dell'intelligenza. Siccome poi il suo sviluppo consiste appunto nel perfezionare ciò che in essa contiensi di essenziale fin dal primo suo esistere, e questa perfezione non la può ottenere se non col mezzo delle sue potenze, perciò di queste dobbiamo parlare, volendo descrivere la maniera onde l'anima si sviluppa.

176. E primieramente dobbiamo descrivere la *natura delle potenze dell'anima umana*, onde formarcene un giusto concetto e distinguerle secondo la loro specie.

177. Le potenze però non possono operare senza stimoli appropriati, i primi dei quali sono cose esterne all'anima, e in seguito l'anima stessa è principio di eccitamento alle potenze. Dunque in

secondo luogo è da trattarsi delle *cause moventi* le facoltà alle loro operazioni.

178. Essendo poi le potenze fra loro distinte e tuttavia appartenenti tutte all'identico subietto umano, si prestano un vicendevole aiuto, le une influendo sulle altre. Perciò in terzo luogo è da trattarsi dell'*influsso reciproco* delle potenze.

179. Per ultimo l'esercizio di esse potenze, allorchè procede con l'ordine richiesto dalla loro natura, ottiene quel fine a cui le potenze sono destinate, che è appunto lo sviluppo e la perfezione dell'anima umana. Perciò in ultimo luogo trattiamo dei *prodotti* delle potenze, o sia dello *sviluppo* dell'anima operato dalle potenze.

SEZIONE PRIMA

ANALISI DELLE POTENZE E FACOLTÀ DELL' ANIMA UMANA

PARTE PRIMA

NATURA E DISTINZIONE DELLE POTENZE

CAPO PRIMO

Definizione della potenza in generale.

180. In tutto l'ordine degli esseri da noi percepiti, e in noi medesimi, noi vediamo succedersi continue mutazioni. Ogni atto particolare e transitorio del nostro sentimento, della nostra mente, del voler nostro è una mutazione, un nuovo stato in cui entra l'anima nostra, o una nuova operazione ch'essa produce. Ma niun ente può cangiarsi se non abbia in sè la suscettibilità di cangiarsi. Di qui ne venne la denominazione di *potenza* data alla proprietà che hanno gli enti finiti di venir modificati e di operare. Un ente, quando si considera come capace di esser modificato in una data maniera, si dice esistere *in potenza* verso quella data modificazione. E siccome ciò che è in potenza, per ciò appunto che è in potenza, non è in *atto*; così la potenza è la virtù di produrre un atto, o in altre parole è *un principio di operazioni*.

181. Per intenderlo convien riflettere che ogni mutazione, sia poi prodotta da un soggetto o da lui sofferta, riceve la denominazione comune e generica di *operazione*; giacchè anche nel sentire e intendere il soggetto spiega una sua propria attività; permodochè il sentire e l'intendere sono un operare, non meno che l'appetire e il volere. Ora se si dà un'operazione, deve darsi anche il suo *principio*, perchè l'operazione è un *termine*, e il termine senza il principio da cui derivi è contraddittorio. Questo

principio, considerato in relazione col suo termine che è l'operazione, si chiama *potenza*. Dunque ogni potenza è — un principio di operazioni—.

182. Ma questo principio è anch'esso in potenza, o è in atto? Non può esistere in potenza, altrimenti non può operare, giacchè non può operare se non ciò che sussiste, ciò che ha l'atto dell'esistenza. Dunque il principio d'ogni operazione è la potenza e anch'essa un atto.

183. Come ciò? Come mai l'atto e la potenza sono il medesimo? L'atto non è il termine della potenza?

È pure, se non diamo alla potenza un atto suo proprio, a che si ridurrà se non a un mero concetto privo di realtà? A dilguare la difficoltà che qui si oppone, distinguasi tra l'*atto primo* e gli *atti secondi*. Cos'è l'atto primo di ogni ente? È quello dell'esistenza, giacchè prima che un ente possa operare, deve esistere, deve aver l'*atto dell'esistenza*, poichè anche il solo esistere è un operare, o a dir meglio è un atto. E non solamente l'atto primo è quello dell'esistenza, ma, trattandosi di enti finiti, l'atto primo è un'*esistenza determinata nella sua specie*. Questa specifica determinazione di ogni ente finito è quella che dà all'ente stesso la virtù di essere modificato, o di operare in una maniera, anzichè nell'altra. Ora, cosa sono tutte le modificazioni e le operazioni delle diverse nature, degli enti che sussistono, se non tanti *atti particolari*? E questi atti, potrebbero essi darsi senza quell'atto primo dell'esistenza determinata? Ciò sarebbe impossibile. Dunque essi sono *atti secondi*, dipendendo tutti da quell'atto primo; e questo anzi è la causa loro, è quell'atto il quale, date certe condizioni necessarie, ne produce degli altri, variati secondo la varietà delle condizioni medesime. Or bene, quell'atto primo il quale costituendo la stessa natura specifica dell'ente, è sostanziale, uniforme, invariabile, quando si consideri in relazione agli atti secondi e passeggeri, si chiama *potenza*; la quale perciò non è che — un atto primo, inquanto è capace di uscire a degli atti secondi —, definizione che coincide con la succennata, la quale diceva che la *potenza è un principio di operazioni*; giacchè il *principio* dice un rapporto verso il *termine* che è l'*operazione*, e quindi un rapporto tra l'esistenza (atto primo) e le mutazioni dell'esistenza (atti secondi); il concetto di quel rapporto in cui si considera il principio, è il concetto generico della potenza.

CAPO SECONDO

**Se le potenze dell'anima umana siano lo stesso,
che la sua essenza.**

184. L'essenza dell'anima umana consiste in un *principio supremo attivo di sentire e d'intendere*; e la potenza in genere è

un atto primo considerato rispettivamente a degli atti secondi, o un principio di operazioni. Qui si fa luogo alla questione, se le potenze dell'anima umana siano una stessa cosa con la sua essenza.

485. E rispondiamo negativamente. Infatti 1.º le operazioni o mutazioni dell'anima umana non si possono confondere con la sua stessa sostanza, ma sono suoi atti accidentali. Dunque nè pur la potenza di produrre quegli atti si può dire che sia la stessa sostanza dell'anima. In Dio solo l'operazione è indentica con la sua sostanza, e perciò la potenza divina non differisce dall'essenza divina, perchè Dio è un atto puro e perfettissimo, in cui non possono cadere accidenti di sorta.

Ma non è forse l'anima stessa il principio unico di tutte le sue potenze? e la potenza non abbiamo noi detto essere nell'anima il principio delle sue operazioni? Rispondiamo con s. Tommaso che l'anima è principio *rimoto*, e non *prossimo* delle sue operazioni (a).

2.º L'essenza sostanziale dell'anima è un atto sempre sussistente. Se dunque l'essenza dell'anima fosse il principio immediato di operare, ogni uomo avrebbe sempre in atto tutte quelle operazioni che sono della sua specie. Laddove l'anima, come forma ed essenza, e già completa, ha già il suo atto essenziale. E perciò, se essa esiste in potenza riguardo a' suoi atti secondi, ciò non appartiene alla sua essenza, ma alla sua potenza; cosicchè l'anima, come è subietto delle sue potenze, si dice atto primo ordinato agli atti secondi.

3.º Una terza prova si deduce dalla diversità delle operazioni dell'anima, le quali essendo di varia specie, non possono ridursi a un solo e immediato principio. Le operazioni dell'anima altre sono attive, altre passive, altre quelle del sentire, altre quelle dell'intendere; onde si devono attribuire a differenti principi. Ma l'anima consiste nel—principio attivo supremo del sentire, e dell'intendere—il qual principio è unico. Dunque l'essenza dell'anima non può essere il principio immediato di tutte le sue operazioni; ma bisogna ammettere in essa varie e diverse potenze, che siano i prossimi e immediati principi delle diverse operazioni dell'anima.

CAPO TERZO

Distinzione delle diverse potenze.

ARTICOLO PRIMO

Qual sia il criterio della distinzione delle potenze.

186. Benchè l'anima umana sia unica e semplice nella sua essen-

(a) *Manifestum est ergo, quod ipsa essentia animae non est principium immediatum suarum operationum; sed operatur mediantibus principis accidentalibus; unde potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius.* De Anima, art. XII.

za, tuttavia è principio di diverse operazioni, quali sono il sentire e l'intendere, il muovere le membra del corpo, il volere e simili. Ma è impossibile che diverse operazioni possano eseguirsi con una sola potenza. Dunque l'anima umana è principio unico supremo di diverse potenze. Il che non ripugna, non essendoci niun assurdo a pensare che una stessa attività radicale, unendosi a dei termini diversi, quali sono la *materia* e l'*essere ideale*, riceva da essi una diversa attitudine a produrre diversi atti. E ciò si accorda eziandio col testimonio della coscienza, la quale ci assicura esser noi gli stessi che facciamo sì varie e molteplici operazioni.

187. Ora vediamo quali siano queste potenze varie e diverse, e come fra loro si distinguano: argomento della maggiore importanza nel quale i filosofi non hanno sempre seguita l'osservazione, confondendo talvolta una potenza con l'altra, e talvolta moltiplicandole senza bisogno.

188. Il criterio della distinzione delle potenze è questo: — Le potenze si distinguono secondo la distinzione degli atti e dei termini formali —. Infatti, l'anima umana è un *principio supremo attivo*. Ma niun *principio* può sussistere diviso da ogni *termine*: è il termine stesso che pone in essere l'attività del principio, che lo specifica, lo determina e ne fissa la maniera d'esistere e d'operare.

Ma siccome ogni operazione degli enti dipende dalla natura specifica degli enti stessi, e la natura loro è costituita dal termine a cui aderisce il principio di attività; così ogni principio di operare, ogni potenza, dipende dalla natura del termine a cui aderisce il principio. Cosicchè, se nell'anima umana si distinguono diverse potenze, la loro distinzione dipende dalla natura dei termini a cui l'anima aderisce.

189. Questi termini si dicono *formali*, perchè sono essi che *in-formano* l'anima, dandole il suo *primo atto*, l'atto sostanziale in cui consiste l'essenza sostanziale dell'anima.

ARTICOLO SECONDO

Delle potenze primitive dell'anima umana.

190. Applichiamo il criterio su esposto all'anima umana.

L'anima umana è un principio supremo di sentire e d'intendere. Come *sensitiva* ha un termine materiale e corporeo, *termine reale*, continuo, esteso, che è il corpo subiettivo a cui è congiunta. Come *intellettiva* ha un termine incorporeo, ideale, *termine obiettivo*, che l'Ideologia ha trovato consistere nell'essere ideale indeterminato.

191. Due essendo i termini attuali dell'anima, due parimenti devon essere le sue potenze primitive, il *senso* e l'*intelletto*, la *sensività* e l'*intelligenza*.

Senso e intelletto umano sono bensì due atti, due attività della stessa anima; e questi atti sono immanenti e sostanziali, giacchè l'anima che è principio, non sussiste divisa da' suoi termini, che sono il sensibile corporeo e l'intelligibile o l'idea. Ma siccome questi due termini si possono congiungere, ampliandosi o modificandosi; così al cangiare di essi convien che si cangi anche il *modo* dell'anima, cioè lo stato del suo sentire e intendere. La doppia attività dell'anima, il senso e l'intelletto, considerati rispettivamente ai loro cangiamenti i quali sono tanti suoi *atti secondi*, si chiamano *potenze*.

192. Il senso ha un *termine reale e sensibile*, l'intelligenza un *termine intelligibile ideale*. Così l'uomo, ente reale dotato di sentimento, comunica col reale sensibile e con l'ideale, attuando in sé le due potenze primitive pocanzi dette. Ma l'essere, oltre la forma reale e ideale, ne ha un'altra che è la *morale*, consistente nell'*ordine* posto fra le altre due forme. Quest'*ordine* che si chiama *moralità*, è attuato, è necessario ed essenziale nell'essere assoluto, il quale è perfettissimo. Non così nell'uomo, ente di sua natura finito e limitato. Tuttavia, partecipando esso delle altre due forme, non può negarsi a lui la *potenza* di diventar morale, attuando in sé quell'*ordine* che deve esistere tra il reale e l'ideale. Perciò la potenza morale nell'uomo non è potenza *attuale*, ma solo *virtuale*.

193. Ma in che consiste l'atto primo del sentire e l'atto primo dell'intendere? L'atto primo del sentire consiste nel sentimento fondamentale animale; e quello dell'intendere consiste in un' *intuizione* dell'essere ideale primigenia e immanente. Vediamo in che maniera questi atti costituiscono due potenze distinte e inconfondibili.

194. Il *sentimento fondamentale animale*, considerato in sé e non in relazione con le sue possibili modificazioni, è un atto e non una potenza; esso è così essenziale all'anima sensitiva, che non può cessare senza che cessi la vita dell'animale. Purimenti l'*intuizione dell'essere ideale* è un atto continuo e necessario, mancando il quale, mancherebbe all'anima la natura intelligente. Questi pertanto sono due atti semplicissimi e primigenii, che s'innestano e si unificano nel *principio razionale* supremo, essenza dell'anima umana, congiungente il *sentimento* con l'*idea* mediante una *percezione abituale*.

195. Il *sentimento*, di qualunque maniera esso sia, è sempre cosa subiettiva; quindi per sé non è una *cognizione* nè *percezione* di cosa veruna. Il senso corporeo a cagion d'esempio nasce dalla congiunzione dell'anima col corpo; onde è affatto cieco e di sua natura in conoscibile. Per lo contrario l'*intuizione*, benchè come atto dell'anima sia essa pure subiettiva e sensibile all'anima, pure s'unisce all'idea per modo che questa ne diventa suo oggetto, e le comunica la capacità d'intendere le cose e di pensarle nella loro propria esistenza.

196. Di qui nasce l'essenzial differenza che corre fra la potenza del sentire e quella dell'intendere e del percepire razionale: differenza dei filosofi sorpassata non poche volte, e disconosciuta da alcuni anche ai dì nostri.

Alcuni infatti sostennero che il sentire corporeamente altro non fosse che un accorgersi delle impressioni fatte sugli organi del nostro corpo. Altri han detto che è una totale specie di conoscenza, sostenendo che le cose materiali col produrre una passività nel nostro sentimento si rendano con ciò stesso a noi conosciute. Altri distinsero le semplici *affezioni* dalle *sensazioni esterne* o *percezioni*; e negando a quelle la proprietà di far conoscere le cose, l'accordarono a queste, considerandole quali cognizioni immediale e dirette dei corpi, nate in noi senza l'aiuto di verun'idea e di verun' affermazione; al che s'indussero dal vedere, che nelle percezioni dei corpi ciò che noi pensiamo sono i corpi stessi reali, sussistenti, particolari; quando l'*intelletto puro* contempla la essenze delle cose in modo astratto e universale.

Ma tutti costoro non hanno considerato che una *cognizione* di cosa reale qualunque include necessariamente il pensiero di cosa *sussistente* in sé, il qual pensiero non può concepirsi senza la contemporaneità così dell'affermazione della cosa reale, come dell'idea rispettiva, e perciò consiste nel connubio che fa la nostra mente dell'ideale col reale. E quando fosse vero che la percezione sensitiva esterna fornisse una cognizione, perchè un tal privilegio non l'avrebbero le affezioni interne corporee? Non sono forse ancor esse della stessa natura? Non consistono anch'esse in tante passività dell'anima sensitiva? Corre dunque una differenza essenziale tra il semplice sentire, interno o esterno, e l'intendere; e fra questo stesso e il percepire razionalmente qualche cosa.

197. Pertanto l'anima umana possiede due potenze differentissime, entrambe primitive e supreme, quella del *sentire* e quella dell'*intendere*, le quali sono 1.^o il sentimento fondamentale, atto primo del sentire corporeo, in cui si contengono virtualmente tutte le attuazioni diverse del sentimento stesso; e 2.^o l'intuizione dell'essere, in cui c'è la ragione ultima di tutte le particolari intuizioni e di tutte le funzioni razionali.

ARTICOLO TERZO

Della potenza risultante o sia della ragione.

198. Il *sentimento fondamentale* e l'*intuizione dell'essere* sono le due potenze primitive dell'anima umana, e sono del pari due atti immanenti e continui di essa, che hanno per termine un *sentito* e un *inteso*, entrambi primitivi (corpo subiettivo e idea dell'essere). Ma noi abbiain veduto che l'anima razionale si unisce al corpo per mezzo di una percezione, immanente anch'essa,

del sentimento fondamentale animale. Questa percezione è così necessaria all'unità e identità dell'individuo uomo, che non si può a meno di riconoscerla come un atto proprio dell'essenza stessa dell'anima umana. Ora, una percezione intellettiva è sempre una applicazione dell'essere ideale a qualche sentimento; cosicchè i suoi elementi sono questi due, il *sentimento* e l'*idea dell'essere*. Ecco dunque un nuovo *termine*, e perciò una nuova potenza, risultante dalle due potenze primitive, e che si chiama *ragione*. Questo termine non è nè il puro sentito nè il puro inteso, ma l'accoppiamento di entrambi, pel quale lo spirito apprende l'*unità dell'ente*, vale a dire l'*identità del medesimo ente nel sentito e nell'inteso, nella realtà e nell'idea*. Giacchè con la percezione intellettiva si afferma una realizzazione dell'essere che l'intelletto contempla come ideale o possibile.

199. La *ragione* dunque è un'altra potenza dell'anima umana, avente per suo primo ufficio di applicare l'essere ideale al sentimento fondamentale corporeo, e perciò dipendente dalle potenze primitive, il senso e l'intelletto, e risultante da entrambe.

ARTICOLO QUARTO

Distinzione tra le potenze attuali e le potenze virtuali.

200. Il senso e l'intelletto sono potenze, e sono atti; se esse non fossero atti, svanirebbe ogni concetto, non che la sostanza stessa dell'anima umana. Questi atti poi, supremi e immanenti, se si riguardino come principi di altri atti accidentali e passeggeri, si chiamano potenze. Così il sentimento fondamentale è potenza, se si considera rispetto alle sue modificazioni che sono le *sensazioni*, le *percezioni sensitive* le *immagini sensibili*. L'intelletto è potenza, se si considera rispetto alle *particolari intuizioni dell'essere*. Dunque il senso e l'intelletto sono *potenze attuali*, e non già *virtuali*.

201. Che diremo della *ragione*? è potenza attuale o virtuale? Benchè questa sia potenza conseguente alle due prime e da essa derivante, ha però un atto primo che non esiste nell'anima umana solamente *in virtù*, ma *in atto*. La percezione abituale e immanente del sentimento fondamentale corporeo, prima funzione della ragione, essendo essenziale all'unità del subietto uomo, deve esistere in atto fin dal primo istante della nostra esistenza. Ecco dunque un'altra *potenza attuale*, benchè *derivata* dalle due prime, cioè la *ragione*.

202. Non è così della *potenza morale e della riflessione*. La moralità non può darsi, se 1.º non si conosca almeno un essere intelligente, 2.º non si abbia già svolta la facoltà del riflettere. Infatti, la moralità è atto con cui l'uomo aderisce con la volontà, apprezza e ama l'essere degno di rispetto e di amore. L'essere

degno di questi affetti non è che l'essere intelligente. Però, se manca la cognizione di ogni essere intelligente, manca il *termine* proprio della *potenza morale*. Inoltre, non basta per la moralità il conoscere un essere intelligente; bisogna di più riconoscere in lui questa dignità, questa esigenza di amore e di rispetto, ciò che non può farsi se non riflettendo su l'essere conosciuto allo scopo di prestargli il dovuto amore e rispetto. Dunque alla *moralità* è necessaria la *riflessione*. Ma nessun atto della riflessione può essere un atto primo né logicamente né cronologicamente. Quindi la potenza di riflettere non può ritenersi come potenza attuale. Infatti non si può riflettere, se non su ciò che già si è conosciuto percepito affermato. Dunque la potenza morale e la potenza del riflettere sono potenze non attuali, ma *virtuali*. E parimenti come virtuale deve ritenersi la facoltà inchiusa nella potenza morale, qual'è la facoltà del *libero arbitrio*.

ARTICOLO QUINTO

Delle facoltà passive e recettive, e delle facoltà attive.

203. Le potenze sono *atti primi*, e le operazioni sono *atti secondi*. Ciò posto, si dirà, se le potenze e le operazioni delle potenze sono atti dell'anima, la distinzione di *potenze passive* e *attive* non può farsi. Ogni atto dell'anima procede dalla sua attività, e però deve dirsi attivo.

Ma considerando attentamente la cosa, si vede che alcuni atti dell'anima avvengono in virtù solamente dell'attività propria dell'anima stessa, altri invece avvengono in virtù di una causa straniera all'anima la quale ne determina l'attività a operare; nel primo caso sono *atti attivi*, nel secondo sono *atti passivi*. Così l'*atto primo del sentire e le modificazioni del senso* avvengono in virtù dell'azione che il corpo esercita sul principio senziente. Perciò l'anima nel sentimento e nelle sensazioni è passiva, e passiva deve dirsi la potenza del senso. All'incontro l'anima nell'*appetire* il sentimento e le sensazioni gioconde e nell'eseguire i movimenti delle membra con cui si procaccia un giocondo stato sensibile, è attiva, mentre tutti questi atti dell'*appetito* o *istinto animale* non provengono da veruna causa estrinseca, ma dall'attività dell'anima. Dunque la potenza dell'istinto è potenza attiva.

204. Vero è che anche nelle potenze primitive, le quali sono passive; mentre sono poste in essere dall'attività del loro termine, l'anima non è meramente passiva, ma spiega essa pure, anzi essa principalmente, una sua propria attività. Nel sentire e nell'intendere concorre con la sua propria attività a congiungersi col suo termine; perciò è attiva; anzi nel suo atto primo di sentire e d'intendere è necessariamente attiva, mentre non potrebbe essere passiva prima di esistere. Da ciò si conchiude che l'anima anche

nelle sue potenze passive spiega un'attività sua propria, dimodochè le potenze passive sono miste di attività e di passività. All'incontro, siccome nell'appetire e nel volere l'anima impiega una sua pura attività non determinata dal termine di sue potenze; così le potenze dell'appetire e del volere sono meramente attive, e non già miste di passività, come le prime. Dunque le potenze, altre sono passive, altre attive.

205. Quali sono poi le potenze passive, e quali le attive?

Le passive sono tre: il *sensu l'intelletto* la *ragione*. A ogni potenza passiva poi corrisponde una potenza attiva: al *sensu* corrisponde l'*istinto* o facoltà di appetire il bene sensibile, all'*intelletto* la *volontà* o potenza di appetire il bene conosciuto; alla *ragione* la *libertà* o potenza di scegliere qual più si vuole tra più beni conosciuti.

206. Ma qui si deve avvertire che l'intelletto e la ragione, invece di *facoltà passive*, più propriamente si chiamano *facoltà recettive*. Giacchè il termine dell'intelletto è ideale e non reale, e l'anima con l'atto dell'intendere non patisce, non resta modificata, ma non fa che ricevere in sé la luce ideale. Questa luce non ha niente di comune o di simile con l'azione che fa il sensifero sull'anima sensitiva; a far notare questo divario preferiamo di chiamare *recettive* le potenze intellettuali.

207. Si può dimandare, se tra le potenze passive e le attive dia-si una reale e specifica differenza. E si risponde ch'esse non sono già potenze specificamente distinte, ma diverse *facoltà* o *funzioni* delle stesse potenze. Così per esempio l'intelletto è potenza unica, tutt'insieme attiva e recettiva, la quale ha due diverse facoltà, cioè 1.^o la facoltà ricettiva di intuizione, 2.^o la facoltà attiva delle volizioni, consistente in una *volizione primitiva universale*. Infatti, se le potenze si distinguono secondo la distinzione specifica dei loro termini, come abbiain veduto, l'attività e la passività dell'anima non costituiscono potenze diverse, ma diverse maniere di operare delle identiche potenze. Cos'è dunque l'*istinto animale*? È la potenza del senso operante in un modo attivo. Cos'è la *volontà* e il *libero arbitrio*? È la potenza dell'intelletto e della *ragione* operante per virtù propria dello spirito.

208. Quali facoltà precedano nell'anima? se le passive o le attive? Se l'attività dell'anima sorge in virtù dell'azione del termine, nell'ordine logico la *passività* o *recettività* si concepisce nell'anima prima dell'*attività*. Ho detto nell'ordine logico, perchè nell'ordine cronologico talvolta l'attività è posteriore alla passività, e talvolta è contemporanea. Negli atti secondi prima esiste la passività e poi l'attività, perchè prima l'anima sente e riceve le cognizioni, poscia si move a operare. All'incontro nell'atto primo del sentire e dell'intendere l'attività e la passività sono contemporanee. Dunque 1.^o nelle potenze primitive la passività e l'attività sono simultanee; in modo però che l'attività dell'anima nel

sentire è anteriore, se non di tempo, certo di natura, all'attività del sensibile; e nell'intendere invece è anteriore di natura l'azione dell'essere ideale. 2.^o Trattandosi degli atti secondi, le facoltà passive precedono sempre logicamente e cronologicamente le facoltà attive. 3.^o Sviluppate una volta le varie facoltà, le attive, come vedremo più sotto, mettono in esercizio le passive, e così le precedono nell'esercizio determinandole a operare.

209. Dal fin qui detto risulta che le potenze dell'anima si distinguono in potenze 1.^o *attuali*, 2.^o *virtuali*. Le potenze attuali sono di due sorte, cioè 1.^o ci sono le *potenze attuali primitive*, che sono il *senso* e l'*intelletto*; 2.^o c'è la *potenza attuale risultante*, che è la *ragione*.

210. Il senso (animale) ha per termine naturale e continuo il corpo cui l'anima è congiunta. L'intelletto ha per termine naturale e continuo l'essere ideale.

211. Le *potenze virtuali* sono la *potenza morale* e la *riflessione*.

212. Tutte le potenze si distinguono in *passive* o *recettive* o *attive*: al senso che è passivo corrisponde l'*istinto*, facoltà attiva; all'intelletto che è recettivo corrisponde la facoltà attiva della volontà; alla ragione, potenza mista di recettività e di attività, corrisponde la *libertà*.

213. Come la ragione deriva dal senso e dall'intelletto; così la riflessione e la libertà morale escono dalla ragione.

214. Ogni atto primo costituente una potenza è misto di passività e di attività, entrambe simultanee. La passività del sentire è simultanea all'attività con cui l'anima sensitiva appetisce il sentimento corporeo e concorre a produrlo (*istinto vitale*). E così la recettività dell'intelletto è mista di attività con cui l'anima tende alla congiunzione dell'essere e al bene universale (*istinto spirituale, volizione primitiva*). Modificandosi poi passivamente il soggetto per gli atti secondi delle varie potenze, si muovono a operare le facoltà attive (*movimenti spontanei dell'istinto sensuale, volizioni particolari, libertà*).

PARTE SECONDA

FACOLTÀ PASSIVE DEL SENSO

CAPO PRIMO

Del senso in generale e delle varie sue specie.

215. Stabilita la distinzione delle varie potenze dell'anima umana, analizziamo adesso la natura di ciascheduna in particolare. E prima di tutto prendiamo in esame la potenza del senso in generale, per venir poscia a considerarne le varie sue specie e funzioni.

216. Ogni ente reale subiettivo consiste in un *sentimento sostanziale*. L'anima umana è appunto uno di questi sentimenti.

217. In ogni sentimento si distinguono due elementi non solo diversi ma opposti, quali sono il *principio senziente* e il *termine sentito*. Giacchè il principio riceve la sua attività dal proprio termine, e non si può separare l'un dall'altro senza distruggerli entrambi.

218. Ma se l'anima da una parte è essenzialmente sentimento, e dall'altra ha natura di principio e non di termine, è chiaro che essa è essenzialmente sentita come principio e non come termine. E pure il sentito, come tale, è termine, cioè termine del principio senziente. Dunque nel *principio sentito* il principio è identico al suo termine, o sia quell'anima stessa che sente è quella che è sentita nel suo termine.

219. La maniera però in cui è sensibile il principio senziente differisce dalla maniera in cui è sensibile il termine sentito. Perché 1.^o il principio senziente non è sensibile in sé, ma nel sentito e pel sentito da lui prodotto; quando invece il sentito è sensibile per sua propria essenza. 2.^o Il senziente è sensibile egualmente in ogni sentito; ond'è che si può chiamare *sensu universale*; all'incontro i sentiti sono vari e si escludono a vicenda, per esempio il sentito nel senso dell'occhio è diverso dal sentito nel senso dell'orecchio. Ora la sensibilità dei diversi sentiti può dirsi *sensu speciale*. 3.^o Il senziente come tale è sempre identico, quantunque varii il sentito; altrimenti non avrebbe natura di principio. Però il senziente non sente se stesso in un modo sempre uniforme, ma si sente nei modi vari e diversi che rispondono ai diversi sentiti; perciò l'anima sente sé in tutte le sue modificazioni, in tutti gli atti che fa.

220. Chiameremo sensitività *psichica* questa maniera con cui l'anima sente se stessa e tutti gli atti che fa, tutte le modificazioni che subisce. In questa sensitività l'anima si considera soltanto come principio, senza alcun riguardo al termine a lei straniero che ne determina e specifica l'attività sensitiva.

221. Che se noi prendiamo a considerare questo termine, troviamo ch'esso è di due maniere, uno cioè è un *termine esteso* (il corpo), e l'altro è un *termine inesteso immateriale* (l'idea). La differenza di questi due termini dà luogo a due sensitività speciali, che sono 1.^o la *sensitività corporea*, 2.^o la *sensitività ideologica o intellettuale*. Di esse studieremo la natura spartitamente.

CAPO SECONDO

Facoltà passive della sensitività corporea.

ARTICOLO PRIMO

Della sensitività corporea universale e particolare.

222. Il termine della particolare sensitività corporea è l'*esteso continuo*. L'estensione del termine è ciò che qualifica questa specie

di sentire, che perciò si chiama *corporea*. La continuità poi è quella per cui il senziente è un sentimento *universale uniforme*. Questo è il *sentimento fondamentale animale*, di cui abbiamo altrove analizzata la natura e provata l'esistenza.

223. Se le parti del continuo si muovono, senza cessare di esser continue, nasce l'eccitamento del senziente, e il sentimento primitivo riceve diverse modificazioni o sensioni, e quindi tante diverse maniere di sentire, secondo la diversità degli organi e delle parti del continuo. Questa è la *sensività corporea particolare*, la quale o ha per termine una parte del sentito primitivo, o anche un esteso esteriore; e quindi o si riduce a una mera *sensazione* (parte subiettiva), o è accompagnata da una *percezione sensitiva* (parte estrasubiettiva).

224. Ogni atto particolare del sentimento corporeo, o sia ogni sensazione corporea, non è che un atto secondo della potenza primitiva del senso; perciò la sensitività corporea speciale non può concepirsi se non pel sentimento e nel sentimento fondamentale.

225. Noi abbiamo distinto le sensazioni in *figurate* e *non figurate* (Id. 30). Le prime si chiamano anche *superficiali*, a motivo che il loro termine è la superficie o parte della superficie del corpo nostro o dei corpi esteriori, quali sono le sensazioni del tatto e della vista. Le non figurate sono quelle che hanno per termine alcuna parte del nostro corpo subiettivo o un'azione dei corpi esterni, senza veruna percezione superficiale. Il sentimento fondamentale è bensì *limitato*, ma non è *figurato*, perchè in esso si sentono tutte le parti del corpo, ma non i confini. Tali sono anche le sensioni degli odori, dei sapori, del caldo, del freddo e altre.

ARTICOLO SECONDO

Condizioni della sensitività corporea.

226. Non si può conoscere pienamente la natura e il modo di operare della potenza del senso corporeo, se non si conoscono le condizioni necessarie al senso stesso e alle sue modificazioni. La condizione necessaria al sentimento primitivo è la vita animale; alle speciali percezioni poi, oltre la vita, si richiede 1.^o l'esistenza di organi acconci, 2.^o l'impressione di un agente che li modifichi, 3.^o il moto conveniente dell'operare sì dell'agente che dell'anima. Diremo dunque 1.^o del commercio dell'anima col corpo; 2.^o delle condizioni anatomiche e psicologiche del sistema organico che serve alla sensitività; 3.^o degli organi o sensi corporei; 4.^o dell'azione dei corpi esterni sugli organi vivi, o sia degli stimoli; 5.^o finalmente dell'azione dell'anima.

227. 1. *Del commercio fra l'anima e il corpo.*—Non può darsi *sentimento* senza un soggetto o sia un principio dotato di atti-

vità sensitiva; nè può darsi sentimento *corporeo*, se questo principio non comunichi immediatamente con un corpo. L'animale essendo un sentimento corporeo primigenio, si deve ammettere in esso l'esistenza di questi due principi, anima e corpo. Fra questi due principi passa un rapporto di opposizione; l'uno è principio *sensitivo* o *senziente*, l'altro è *sensibile* o *sentito*; questo è *termine* o *materia* del sentimento, e quello è *forma* che comunica al corpo l'atto della vita.

228. Tolto l'uno o l'altro di questi principi, è tolto il soggetto animale: un'anima che ha per sua essenza il sentimento corporeo, non può esistere senza comunicare con un corpo; un corpo, in cui non inabiti un principio senziente, non è un soggetto animale.

229. Passa dunque tra l'anima e il corpo la massima relazione, il più stretto commercio; quello stesso che esiste fra due sostanze, che non possono disgiungersi senza che si distrugga ed annienti il soggetto animale. Questo commercio non può consistere, come abbiamo dimostrato, se non in un'azione e reazione reciproca; il che si chiama *influsso fisico*. Nè questo influsso può darsi, se la sostanza sensitiva non operi immediatamente sulla sostanza corporea con cui è congiunta; e questa alla sua volta non operi su quella.

230. Questo influsso è al certo uno dei tanti arcani della natura, non potendosi da noi comprendere il modo col quale un principio inesteso, come è l'anima, operi sull'esteso. Ma noi abbiám veduto che ogni sensazione è una e semplice, e perciò inestesa, benché il termine corporeo, in cui diffondesi, sia esteso. Del resto il senso comune non lascia che alcuno confonda l'anima sua e i suoi sentimenti col proprio corpo. Intanto però copiosi fatti ci persuadono che tra l'anima e il corpo si dà un continuo e pieno commercio. Infatti, 1.º l'anima non può soffrire veruna modificazione, se prima non avvenga immutazione nel corpo; 2.º l'anima esercita sul corpo un pieno e pronto impero, movendola a seconda de' suoi appetiti; 3.º lo sviluppo delle facoltà sensitive è sempre in ragione dello sviluppo del corpo; 4.º le passioni dell'anima cambiano sensibilmente lo stato e la condizione dell'organismo; e così le alterazioni organiche sospendono o mettono in disordine le operazioni dell'anima. Questi ed altri fatti non lasciano alcun dubbio sull'azione reciproca d'un principio sull'altro.

231. Dall'unione dell'anima col corpo nasce la *vita*: la vita però può attribuirsi tanto all'anima, quanto al corpo. Nel primo rispetto la vita è l'*incessante produzione del sentimento corporeo*; nel secondo è l'*atto col quale il corpo operando nell'anima vi produce incessantemente quel sentimento*. Finalmente la vita può anche attribuirsi al corpo anatomico o sia al corpo in quanto si percepisce estrasubiettivamente; e allora è l'*incessante produzione dei fenomeni estrasubiettivi*, che sono paralleli al sentimento corporeo. Nel senso comune la vita del subietto animale

si prende pel complesso di tutte queste cose, cioè pel *risultato dell' azione reciproca dell' anima sul corpo e del corpo sull' anima, e di tutte le qualità che ha il corpo in questo stato.*

232. Questa vicendevole azione d' un principio sull' altro non è successiva, ma simultanea; perchè l' intanto che l' anima non opera sul corpo, non può animarlo; egualmente finchè il corpo non opera sull' anima, non può avervi sentimento e vita. Non ostante ciò, l' azione dell' anima, come si è detto, precede quella del corpo, non già di antecedenza *cronologica* o di *tempo*, ma *ontologica* o di *natura*. Il corpo è inerte, e non opera se non in quanto vi è determinato da un principio attivo che lo move: l' anima invece è un principio di attività, è essenzialmente forza spontanea. Perciò la prima azione è prodotta dall' anima, ed è l' atto dell' animazione, con cui comunicò al corpo una capacità che per sè non avrebbe, quella di concorrere alla produzione del sentimento.

233. Il corpo infatti, per virtù di quel primo atto dell' anima, opera anch' esso alla sua volta, e produce il sentimento e le sue modificazioni, nelle quali l' anima è passiva. Questa passività dell' anima nel sentire è attestata dall' esperienza. L' anima non può nè impedire il proprio sentimento, nè produrre a sè le sensazioni senza una previa immutazione degli organi, nè sottrarsi alle sensazioni moleste che in lei avvengono; non può sentire in altra maniera, in altre parti, in altro tempo da quello che è voluto dalla natura qualità e durata delle interne ed esterne condizioni del corpo. Considerato quindi l' atto primo con cui l' anima vivifica il corpo, essa è attiva; considerata la reazione del corpo, è passiva. In generale si avverta, che l' attività e la passività sono termini reciproci, e si devono considerare come un solo atto, in cui c' è sforzo e limitazione. Assolutamente parlando, il corpo, come quello che non ha un' azione spontanea, non può dirsi ne pure che soffra una passione; laddove l' anima intanto è passiva, in quanto ha la facoltà attiva di mettersi in commercio col corpo, e così di ricevere l' azione passivamente.

234. Che se l' anima diffonde la sua attività su tutto il corpo, e tutte sente le parti, alle quali, come vedremo, si distribuiscono i nervi; ne seguita che non pur ozioso, ma assurdo è il cercare in qual parte del corpo l' anima risieda. L' anima non occupa spazio, ma solo può dirsi che opera nello spazio e sulla materia; e siccome essa è congiunta con tutto il corpo, così tutto lo vivifica, e su tutte le parti di esso ella opera; e del pari il corpo opera nell' anima, suscitandone il sentimento. Ora dove c' è sentimento, ivi è l' anima; ma in tutte le parti fornite di nervi si manifesta il sentimento; dunque l' anima riceve un' impressione ed esercita la sua azione in tutte quelle parti. Per cui invece dell' espressione « l' anima è nel corpo », sarebbe più esatta quest' altra « il corpo è nell' anima ».

235. Il *Sistema nervoso*. — L' *organismo*, è la struttura parti-

colare dei vegetali e degli animali; come la *cristallizzazione* è quella dei minerali. L'organismo degli animali, almeno dei più perfetti, risulta dalla combinazione di più *sistemi*, o sia di più complessi di parti od organi tra loro omogenei, quali sono il sistema osseo, il muscolare, il vascolare, il nervoso ed altri. A comporre poi le diverse parti dell'organismo animale concorrono diversi elementi, come il sangue che contiene tutti gli altri elementi e nutre le parti, la linfa, la fibra nervea e muscolare, le membrane, la sostanza cellulare, i tendini, i legamenti. Ora, perchè ci sia sensitività animale, è egli necessario che ci sia un vero organismo? Il polipo, per esempio, quale organismo presenta, mentre non è che una sostanza gelatinosa e omogenea? E pure egli ha sentimento. Comunque sia, è certo che non può darsi una vita sensitiva qualunque; se la materia del corpo animale non sia disposta in un dato modo e non abbia certe determinate parti e distinti elementi. Così la struttura intima del polipo è delle più semplici ed imperfette; ma intanto presenta anch'essa una struttura organica.

236. I fisiologi convengono generalmente nell'ammettere che il sistema nervoso è il magistero della sensitività corporea. Il che deducono principalmente dalle seguenti ragioni:

1.^o Nessuno degli esseri che danno indizio di sensitività, manca di una qualche sostanza nervosa o midollare, o analoga a questa, e più o meno insigne; mentre all'incontro può un animale andar privo di altri sistemi dell'organismo, e tuttavia godere del sentimento corporeo. I polipi d'acqua dolce, quantunque non presentino nè fibre muscolari, nè filamenti nervosi, ma solo una massa albuminosa, omogenea, pure sono dotati della sensitività e del movimento.

2.^o L'estensione, lo sviluppo, la forza della sensitività è in proporzione della massa e della complicazione del sistema nervoso. Risalendo dai polipi e dai moluschi alle specie d'animali più perfette, si scopre la tendenza della massa nervosa a stabilire dei centri per reggere, coordinare, armonizzare tutte le parti dell'organismo; cosicchè il sistema nervoso è il centro dell'unità d'organizzazione dell'individuo animale.

3.^o Se un organo vivo si spoglia de' suoi nervi, cessa all'istante ogni sua funzione sensoriale; se all'incontro un nervo del tatto si stuzzica, si lacera, o si ferisce, svegliasi nella parte così trattata una sensazione dolorosa. Una lesione o ferita di qualunque altra parte dell'organismo non produce questi effetti; invece le malattie e le alterazioni anche meccaniche di una parte principale del sistema nervoso, o esalta o sospende la sensitività, o paralizza gli organi del moto.

4.^o Finalmente le parti dell'organismo più ricche di filamenti nervosi godono di una sensitività più vivace ed energica delle altre che ne sono men ricche; quelle poi che ne sono affatto spo-

glie, come i peli le unghie e alcune membrane, non rispondono a veruna impressione. Vero è, che alcune parti prive di nervi danno segno di sensitività; ma questo avviene pel loro contatto con altre parti che ne sono fornite.

237. Il sistema nervoso negli animali più perfetti si compone di masse centrali d'una materia molle, polposa, bianca o cinerea.

Le masse centrali sono tre: l'*encefalo*, il *midollo spinale* e i *nervi*. L'*encefalo* si divide in *cervello* che occupa la capacità superiore-anteriore del cranio; in *cervelletto*, che ne occupa la parte inferiore-posteriore; e in *midollo oblungato*, che sotto forma di grosso cordone discende dall'uno e dall'altro per il foro inferiore del cranio o *foro occipitale*. Il midollo spinale, che è come una continuazione del midollo oblungato, è composto di fibre midollari longitudinali, e prolungasi per tutto il canale della colonna vertebrale. Per ultimo i nervi sono cordoni o fasci di filamenti midollari, che, spiccandosi sempre appaiati, quali dal cervello, quali dal midollo oblungato, quali dallo spinale, si spandono per tutto il corpo, penetrano nella tessitura di tutte le parti, di tutti gli organi, formando una ramificazione minutissima.

238. Ogni nervo ci si presenta sotto la figura di un cordoncino per lo più cilindrico, composto da diversi fascetti di filamenti o fibre nervee, le une parallele alle altre, legate insieme da un tessuto cellulare e involte da doppia guaina. Ogni filamento nervoso è un canaletto ripieno di una sostanza gelatinosa e globulare, e si scorge d'un'estrema e maravigliosa tenuità. In un nervo, il cui diametro non sia maggiore di un millimetro, si pretende di aver distinto col microscopio ben sedici mila di tai filamenti. Non si può a meno di far le maraviglie pensando alle ultime divisioni delle fibre nervose negli animali infusori, per esempio nel *vibrio undula*, che è riputato dieci milioni di volte più piccolo d'un grano di canape. Certo, che in questa prodigiosa divisione della sostanza nervea si nasconde un gran mistero della natura.

239. Il cervello, il cervelletto, il midollo oblungato, il midollo spinale vengono considerati come tanti centri del sistema nervoso; in modo però che tutto quanto il sistema si unifica nel cervello, o meglio nel midollo oblungato, che si riguarda come il nodo vitale. Per ben intendere questa unità del sistema, dobbiamo rappresentarcelo sotto la figura di un albero, la cui radice sia nell'encefalo, il collo o nodo vitale nel midollo oblungato, il tronco nello spinale, e i rami e ramoscelli nei nervi e nelle loro innumerevoli divisioni. Queste sono tante e sì complicate, che, se si potessero togliere in un corpo umano tutti gli altri sistemi, lasciato solo il nervoso, sussisterebbe ancora la forma del corpo.

240. Qual è l'ufficio di ciascheduna di queste parti? Il cervello è privo d'ogni sensitività apparente, perchè, ferendolo o esportandone alcuna parte, l'animale non dà segno di dolore. Però compresso fortemente, leso in qualunque modo, e morbosamente af-

fetto, avviene la totale sospensione o un disordine delle facoltà sensitive. Pare indubitabile ch'esso sia l'organo della sensitività interna o sia delle immagini sensibili. I frenologi poi pretendono che sia un complesso di tanti organi destinati non solamente alle facoltà sensitive, nel che avrebbero ragione, ma anche immediatamente alle razionali e volitive, nel che hanno torto. Alcuni ritengono che il cervello sia il magistero della facoltà locomotrice; altri invece attribuiscono questo ufficio unicamente ai rami posteriori dei nervi spinali. Il midollo oblungato pare destinato a ricevere e trasmettere al cervello le impressioni dei nervi che partono da lui, e quelle che ascendono pel midollo spinale. Una lesione di questo genera convulsioni, delirio, paralisi degli arti inferiori.

241. In ogni nervo si devono distinguere due estremità; quella del centro, e quella della periferia. Può considerarsi come centro la sua inserzione nella massa midollare a cui si congiunge; e come periferia il punto opposto che va a terminare nell'organo del senso, nel viscere o nel muscolo. Al punto di partenza è un fascetto più o men grosso; nel suo corso distribuisce qua e là dei ramoscelli; i quali poi insinuandosi nelle parti dell'organismo, vi si diramano minutissimamente. Talvolta termina in una membrana di varia forma, o vero in microscopiche papille, come avviene negli organi esterni, di cui diremo tra poco. Si vede adunque che, per ricevere le impressioni, il nervo abbisogna di mettere quasi a nudo e a contatto dei corpi i suoi termini periferici, quasi tante boccuccie aperte all'azione esterna.

242. Altri dei nervi sono *sensoriali*, altri *motori*. Gli organi inservienti alla facoltà locomotrice sono i *muscoli*, i quali consistono in tante masse carnose composte di minutissime fibre irritabili e contrattili mercè l'impressione loro comunicata per mezzo dei nervi motori. Secondo che i muscoli soggiacciono o no alle potenze attive, si chiamano *volontari* o *involontari*. Il cuore, la membrana fibrosa degli intestini, alcune altre membrane si contraggono indipendentemente dalla volontà e dalla spontaneità animale. I muscoli volontari aderiscono d'ordinario con le loro estremità alle ossa, e contraendosi o rilasciandosi alzano o abbassano le membra, o fanno loro eseguire un moto misto, laterale o circolare.

243. Nei visceri che servono alla digestione e alla nutrizione si distribuisce un altro sistema di nervi che non dipende da veruna delle masse centrali che abbiamo descritte, e che da certi ingrossamenti o nodi che presentano a intervalli, fu detto *sistema gangliare* o *glandulare*. Il sistema gangliare serve alle funzioni della così detta *vita organica*, quali sono la circolazione del sangue, la digestione, la secrezione delle parti organiche ed altre. Questo sistema se non è privo di senso, serve però a un senso tenuissimo e impercettibile. Ma siccome comunica coi nervi spinali e con alcuni cerebrali; così tante volte esso influisce anche sul capo e

su tutto il corpo: quando poi si trova in uno stato d'irritazione, trasmette più forti impressioni e suscita dolori, talvolta anche acutissimi.

244. III. *Degli organi sensorii.* — Per *organo sensorio* intendesi un apparato speciale di parti, d'una struttura più o men complicata, destinato a ricevere, modificare, propagare fino al cervello le impressioni esterne, ver modo di destare nell'anima una speciale sensazione. Tali sono gli occhi, gli orecchi, le nari, la lingua, la cute che ricopre tutto il corpo, e altre parti; i quali organi servono alla vista, all'udito, all'odorato, al gusto e al tatto.

245. Gli organi della vista sono gli occhi. L'occhio è costituito da membrane e umori. Le membrane sono tre, la cornea o sclerotica, la coroide e la retina: tre pure sono gli umori, l'acqueo, il cristallino e il vitreo. La cornea, che è la membrana esterna, presenta al davanti un disco diafano che lascia passar la luce. Questa, proiettata dai corpi esterni che hanno luce propria o riflessa, entra nell'occhio, passando dalla cornea trasparente per un foro che si chiama *pupilla*, posto nel mezzo della coroide, membrana interna; e vi entra disposta in tanti fasci luminosi di forma conica, la cui base risponde alla superficie del corpo che manda la luce, e l'apice alla pupilla. Questi fasci di luce, attraversando gli umori, si rinfraungono, e vanno a colpire la retina che tappezza internamente la parte posteriore del bulbo dell'occhio, e, per così esprimere, vi dipingono l'immagine dell'oggetto esterno, o sia vi fanno un'impressione che dalla retina vien trasmessa al cervello per mezzo dei nervi ottici.

La membrana interna, o coroide, ha due parti; la posteriore che conserva il nome di coroide, perchè contiene gli umori dell'occhio; e la parte anteriore, detta *uvea* per la forma e il colore, avente nel mezzo il foro della pupilla; il qual foro si dilata o restringe, secondo il bisogno, per alcune fibre dell'uvea; le quali essendo tinte a vari colori e disposte circolarmente, questa parte della coroide si chiama anche *iride*. La retina poi non è che una espansione del nervo ottico.

246. Gli organi dell'udito sono gli orecchi. L'orecchio ha tre parti; una esterna, che è il padiglione dell'orecchio e il meato dell'uditorio; il quale termina al timpano, membranella contrattile che separa le camere interne dal meato esterno; una parte media, che è la camera del timpano, la quale è ripiena d'aria a lei comunicata dalle trombe eustachiane che mettono foce nella bocca; ed è attraversata da alcuni ossicini, il martello, l'incudine e la staffa, legati insieme con fili muscolari; questi ossicini servono a contrarre o rilasciare la membrana del timpano, e metterla in comunicazione immediata con la terza camera; la terza camera, o parte interna, è costituita dal labirinto che comprende il vestibolo, i canali semicircolari e la chiocciola. Il nervo acustico, che serve all'u-

dito, si divide e suddivide in queste vie tortuose della terza camera, finchè termina entro un umore, nel quale nuota, come una vela che peschi nell'onda. L'aria scossa dalle vibrazioni dei corpi sonori, acquista un moto rapidissimo, il quale, alla foggia de' cerchi che fa l'acqua in cui siasi lasciato cadere un sasso, si propaga per mezzo dei giri concentrici fino al timpano; dal timpano passa nella prima camera; e da questa si trasmette alla terza, ove scuote l'umore, e per esso il nervo acustico.

247. Le nari sono l'organo con cui si percepiscono gli odori, ed è formato dalle due narici tappezzate dalla membrana pituitaria, sulla quale vanno a rappigliarsi le particelle odorose che emanano dai corpi. Sulla membrana pituitaria si espande il nervo olfattorio, e affinchè le particelle odorose possano aderirvi ed eccitare le sensazioni, essa è umettata di un umore viscoso.

248. La lingua è l'organo percettivo dei sapori; questo senso però è diffuso anche su varie altre parti della bocca e specialmente sul palato. Il nervo gustatorio si distribuisce sulla superficie della lingua sotto due integumenti, il primo de' quali è una specie di epidermide; l'altro, detto membrana reticolare, è traforata minutamente dai nervi del gusto; i quali si distribuiscono su tutta la lingua, massime all'apice e alla base. In tante papille di forma conica o fungiforme, che vengono tocche e variamente impressionate dalle molecole saporose.

249. L'organo del tatto è quello con cui si percepiscono immediatamente le qualità tattili dei corpi, quali sono la superficie la solidità la durezza il peso e simili. Esso ha sede principale nella cute; ma si può dire, come vedremo a suo luogo, che questo sia un senso universale e comune a tutti gli organi sensorii e a moltissime altre parti del corpo. I nervi del tatto giacciono sotto la cuticola o epidermide, la quale guarentisce i nervi dalle lesioni esterne, senza impedire che loro si trasmettono le impressioni. Questi nervi, trapassando la cute, vi si distribuiscono alla superficie, protetti dalla cuticola, e presentano una forma di papille piramidali.

250. IV. *Degli stimoli.* — Sotto il nome di stimolo viene qualsivoglia influsso dei corpi sul sistema nervoso. Gli stimoli si distinguono 1.^o in *interni* ed *esterni*. Stimoli interni sono le parti stesse dell'organismo che producono un'impressione su altre parti: tale sarebbe la circolazione del sangue che scorre per tutti i tessuti organici, un'onda spingendo l'altra fino all'intima loro tessitura, dove i nervi si diffondono; tale sarebbe la chimica composizione e decomposizione delle parti, la quale non può aver luogo senza un moto intestino degli elementi organici. Stimoli esterni sono l'aria la luce la temperatura i corpi tutti che vengono a immediato contatto col corpo animale e vi producono diverse impressioni. 2.^o Alcuni sono *universali*, come l'aria, la temperatura animale, la secrezione delle parti; altri *locali*, come il contatto dei corpi esterni; altri

specifici, come la luce per gli occhi, i suoni per gli orecchi, e via discorrendo.

251. Gli stimoli non possono operare, se non con l'azione materiale esercitata sugli organi sensorii, o sia con una vera impressione. L'organo impresso si mette in movimento, e così cangiarsi lo stato e lo spazio delle molecole nervose che vi si trovano. La natura, il grado, la qualità di un tale spostamento sono quelle da cui dipende la diversa maniera del sentimento corporeo; e perchè quelle condizioni non possono verificarsi, se l'impressione non venga da una specie particolare sì dello stimolo che dell'organo, perciò alla sensazione specifica concorrono tanto l'apparato particolare degli organi, quanto la particolare natura degli agenti. Il nervo ottico, l'acustico, l'olfattorio, mentre sono sensibilissimi alla luce, alle impressioni sonore, alle particelle odorose, invece al contatto dei corpi solidi sono insensibili.

852. Un'altra condizione essenziale alla sensazione si è che il moto impresso ai nervi sia propagato fino al cervello o almeno fino al centro degli stessi nervi che in alcuni animali fa le veci di centro cerebrale. La necessità di questa condizione è provata dal fatto; giacchè, tagliando un nervo o vero legandolo o comprimendolo fortemente, dimodochè sia tolta la sua comunicazione col cervello o col suo centro particolare nervoso, cessa ogni senso nella parte inferiore al taglio o al legamento.

Se però sia necessario che un vero moto si propaghi dalle estremità dei nervi al cervello, o che basti che la continuità tra il cervello e i nervi non sia interrotta, senza che per questo si dia vera propagazione del moto impresso, sono questioni che finora la scienza non si trova in grado di sciogliere.

253. L'opinione che sostiene la necessità di una vera propagazione del moto nervoso fino al cervello, fece nascere in alcuni quell'altra, che l'anima avesse sua sede in questo viscere; ma noi abbiám dimostrato che l'anima non ha sede *particolare* nel corpo. L'indusse altresì a credere che l'anima sentisse nel cervello, e riferisse poi le sensazioni agli organi particolari, in forza di un'abitudine. Niente di più ripugnante; perchè, oltrechè il cervello non ha sensazioni, in che modo potrebbe l'anima riferirle a delle parti, se prima non le conoscesse? Ma come può l'anima conoscere le parti esterne del suo corpo, se non dopo averle sentite? L'anima dunque sente le parti impresse e non il cervello. Per poter poi ammettere che le sensazioni sentite nel cervello le riferiamó alle parti per un'abitudine contratta, converrebbe si dimostrasse che fu tempo, nella nostra vita, quando esse non si riferivano ai vari organi del corpo; e che indi si trovò un bisogno e un mezzo di riferirle; tutte cose contrarie al fatto.

254. V. *Dell'azione dell'anima*. — Nè pur gli stimoli con tutte le accennate condizioni bastano a spiegare il fatto della sensazione. Giacchè tutte queste condizioni si verificano anche per esem-

pio in chi giace in profondo sonno: egli ha vita, organizzazione interna ed esterna atta alle sensazioni, e non mancano talvolta gli stimoli esterni; e pure non prova le sensazioni relative. Vero è che in quello stato anche il sistema nervoso deve aver cangiato di condizione; ma ciò non basta a spiegare il fatto; anzi è da crederci che quella condizione dei nervi sia essa pure determinata in parte dall'azione dell'anima. Che se l'anima, come abbiain veduto, concorre anch'essa al sentimento fondamentale, la stessa cooperazione presterà anche nella produzione dei sentimenti parziali; e quindi vi concorrerà col dare ai nervi quell'atteggiamento che è necessario a meglio ricevere le impressioni, andando quasi incontro ella stessa all'oggetto esterno per meglio ricevere l'eccitamento.

Quest'azione dell'anima benchè si occulti all'osservazione, può dedursi dal fatto notissimo, che l'anima con la sua spontanea attività talora rende più forti e vivaci le sensazioni, e talora per l'opposto ne diminuisce la forza a segno di renderle quasi nulle. Quanto alla prima proposizione, non è egli vero che noi tante volte fissiamo lo sguardo per vedere più distintamente un oggetto? che tendiamo l'orecchio, e apriamo anche la bocca per ascoltare meglio una voce, una musica? e il cavallo il cane e altri animali non dilatano le narici per meglio attivare l'odorato, e accogliere in maggior copia gli effluvi odorosi? All'incontro l'anima tante volte fa uno sforzo per non soffrire certe sensazioni dolorose, e in gran parte vi riesce; come avviene in taluni di coloro che si sottomettono a gravi operazioni chirurgiche; lo sforzo che fanno per vincere il dolore finisce a diminuirlo non poco, mentre in altre circostanze non soffrirebbero senza guai la puntura di un ago. E le sensazioni monotone e continuate di un suono, di un discorso malamente recitato; e la luce troppo viva, o la soverchia moltitudine di oggetti che ci passano davanti agli occhi; e il continuato e uniforme scuotimento del corpo, e le leggiere manipolazioni ripetute sulla cute, non invitano forse al sonno? Non nego che il sonno sia qui generato anche dalla qualità e condizione degli stimoli; ma questi non produrrebbero un tale effetto, se l'anima, stanca della loro azione uniforme e continuata, non si sottraesse con la propria attività alla loro azione, cadendo per tal modo nello stato del sonno. Nella produzione dunque della sensitività corporea e delle sue modificazioni è molto da calcolarsi anche l'azione dell'anima.

ARTICOLO TERZO

Origine del sentimento corporeo.

255. Conosciute le condizioni del sentimento corporeo, che sono la vita, il sistema nervoso, gli organi sensori, gli stimoli acconci

e l'azion dell'anima, vediamo come nasca il sentimento. Abbiamo veduto che il sentimento corporeo è di due maniere: l'uno universale e l'altro particolare, sentimento fondamentale e sensazione. Qual'è l'origine dell'uno e dell'altro?

256. Il sentimento fondamentale, essendo essenziale all'anima sensitiva, comincia col cominciar della vita animale, e non può cessare totalmente, se non col cessare della vita. Esso perciò è dato in natura, e non può avere origine se non da quella reciproca azione, dalla quale abbiain fatto dipendere la vita.

257. Quanto alla sensazione, questa, come abbiain detto più volte, è un cangiamento dello stato sensibile dell'anima; e poichè lo stato sensibile essenziale e primitivo è il sentimento universale, di cui abbiain dimostrato l'esistenza nell'Ideologia, perciò la sensazione non è altro che una *modificazione del sentimento fondamentale*; modificazione che ha luogo tutte le volte che si muta lo stato dell'organismo animale in cui quel sentimento si diffonde. Perciò a dare origine alla sensazione concorrono due fatti: 1.^o il sentimento ingenito e primitivo, 2.^o l'immutazione del corpo sentito con quel sentimento. L'animale infatti, per mezzo di questo sentimento sente abitualmente tutto il suo corpo in un modo uniforme e blando; cosicchè il corpo tutto nelle sue parti sensitive è *materia e termine* di quel sentimento. Facciasi ora che il corpo dell'animale subisca qualche immutazione; che deve avvenire? cangiandosi lo stato della materia del sentimento, anche il sentimento deve subire una modificazione rispondente esattamente al modo e all'estensione di quel cangiamento corporeo; deve cioè l'anima sentire quell'organo, quella parte qualunque del corpo in una maniera differente dalla prima. Questa è l'origine della sensazione. Il sentimento è dato in natura, e tutte le immutazioni del corpo si percepiscono con quell'atto medesimo del sentimento unico e primitivo, che costituisce l'essenza dell'anima sensitiva, e in esso virtualmente si contengono fin da principio.

258. Potrebbe dimandarsi, se, come per le parziali sensazioni, così anche pel sentimento fondamentale sia necessario un moto delle parti organiche. A risolvere siffatta questione converrebbe conoscere tutte le qualità che deve avere l'organismo, onde possa servire di materia del sentimento, e il modo col quale l'anima e il corpo concorrono a produrlo. Tuttavia, osservando attentamente il fatto, il sentimento fondamentale ci si presenta come in una continua incessante modificazione. Giacchè nel corpo vivo e animato succedonsi dei movimenti innumerevoli che urtano, pungono e irritano i nervi continuamente. Il sangue, spinto dal cuore con gran violenza fino alle ultime divisioni dei vasi arteriosi, scuote tutta la macchina; e il cervello in specie presenta un moto come di sistole e diástole, rispondente alla pulsazione dei copiosi e grossi tronchi arteriosi che si trovano alla sua base; legati i quali, e impedito l'afflusso del sangue, l'animale cade istantaneamente in

deliquio e sopore. Aggiungasi il moto della digestione, del respiro e della continua secrezione delle parti, ai quali moti concorrono le forze meccaniche chimiche e animali. Aggiungansi per ultimo le correnti elettriche, le quali hanno tanta parte in tutte le operazioni della natura minerale vegetale animale. Questi fatti ne accertano che la materia del sentimento fondamentale è in continuo moto.

259. Ammessa l'esistenza di questo sentimento attestatoci dalla stessa esperienza, è trovata l'origine della sensazione. All'incontro, tolto quel sentimento, la sensazione rimane un fatto inesplicabile, anzi prodigioso, contrario al consueto operare della natura, la quale in ciascun essere pose la ragione sufficiente del suo sviluppo. Coloro che non ammettono se non una *potenza* di sentire, senza verun sentimento in *atto*, prendono una mera astrazione della lor mente per una realtà; ammettono un'anima sensitiva priva del suo atto primo e immanente, o le danno un atto senza un *termine* in cui quell'atto riposi; infine si chiudono la via a scoprire la natura del *soggetto-unico*, in cui tutte le passioni e azioni dell'animale si fondano. Perciò sono costretti a considerare l'anima o come una forza totalmente occulta, o come un complesso di sensazioni, che è quanto dire di modi accidentali e transitori, senza una sostanza permanente. Condillac, mentre proclamava l'analisi e l'esperienza, volendo renderci chiara l'origine della sensazione, immaginò una statua, la quale io ben concepisco come dovesse esser priva d'ogni sentimento; ma ecco che al primo accostare alle nari di quest'uomo-statua una rosa, egli ne sente l'odore, e così passa dal nulla sentire all'avere una determinata sensazione. Dimenticò che la similitudine della statua, se era comoda, non era egualmente propria a dimostrare l'assunto. Gli effluvi della rosa avrebbero inutilmente vellicate le narici, in cui non fosse prima un sentimento che potesse percepire quel vellicamento.

260. Ho spiegato l'origine della sola parte *subiettiva* della sensazione. Quanto alla *percezione sensitiva*, che ne è la parte estrasubiettiva, questa non può ripetersi dal solo sentimento innato. Quella sola è modificazione del sentimento innato; mentre l'altra è un fatto di ben altro genere, che avviene in noi all'occasione di quel primo sentimento parziale, e che si fonda anch'esso nell'attività di sentire, ma non si limita al solo organo impresso, consistendo nella percezione di cosa esterna. Siccome però non può stare un fatto senza l'altro; così, quantunque se ne ignori il come, l'origine della sensazione esterna spiega anche l'origine della percezione sensitiva. Infatti l'attitudine dell'anima a subire una modificazione qualunque, è quella stessa che le dà la capacità di percepire i corpi esterni; mentre anche queste percezioni sono nell'anima come sue passività, e vi sono in virtù non già della sola esterna impressione, ma principalmente del sentimento corporeo innato.

ARTICOLO QUARTO

Delle particolari percezioni dei sensi corporei.

261. Mentre col sentimento fondamentale noi non percepiamo che il nostro corpo subiettivo d'un modo uniforme e costante; qualora avvengano delle immutazioni negli organi esterni, nascono in noi tante percezioni nella loro specie affatto distinte; le quali hanno tutte una parte subiettiva, e una parte estrasubiettiva.

262. *Tatto.* Cominciamo dal *tatto*. Questo può considerarsi e come senso interiore, e come esteriore; di più, come universale e come speciale. Il sentimento innato e primitivo è veramente un senso di tatto universale, un tatto naturale e interiore, pel quale l'anima con un atto semplicissimo sente tutto il corpo a cui è congiunta. Il senso poi esteriore del tatto è la capacità del sentimento fondamentale a venir modificato; chè ad essere modificato si richiede che qualche cosa di materiale imprima gli organi e cangi lo stato della materia del sentimento. In ogni percezione estrasoggettiva, oltre il corpo o i corpi esterni che vengono percepiti, oltre le sensazioni fenomenali dei colori dei suoni degli odori e dei sapori, c'è una sensazione tattile degli occhi degli orecchi delle nari e della lingua; e queste sono altrettante parziali modificazioni del tatto universale. La retina è tocca immediatamente dalla luce; il nervo acustico dagli oscillamenti dell'aria; le papille della lingua dai corpi sapidi; le nari dagli effluvi odorosi.

263. Ma il senso speciale del tatto, quello che più volgarmente si chiama con questo nome, ha per suo organo particolare tutta la superficie della cute, là quale esteriormente può dirsi un tessuto finissimo di nervi che presentano alle impressioni dei corpi esterni le loro estremità periferiche ricoperte dall'epidermide.

264. Il tatto percepisce la resistenza e l'estensione superficiale dei corpi esterni; ma se venga associato alla facoltà locomotrice, percepisce anche le dimensioni della lunghezza, larghezza e profondità. Mediante la facoltà locomotrice noi replichiamo a piacere lo spazio in cui termina il nostro sentimento, e quindi anche la superficie sentita col tatto: che se la ripuliamo in tutte le direzioni del solido percepito, veniamo a presentare al tatto tante superficie interne che prima non avevamo percepita. Brancicando una palla di cera, noi della palla non percepiamo che la sola superficie esteriore; ma se da noi si tagli, si divida in tutte le direzioni, vediamo che quella palla, oltre alla superficie da noi toccata, ne presenta altre innumerevoli anche internamente e in ogni direzione possibile. Il tatto dunque percepisce l'estensione in tutte le sue dimensioni; e per conseguente percepisce anche la grandezza e la figura dei corpi (a).

(a) Propriamente il tatto, anche associato al moto, non percepisce mai

265. Il tatto congiunto al movimento percepisce le diverse qualità delle superficie corporee; cioè la fluidità, la durezza o la mollezza, secondochè i corpi cedono o no, e cedono più o meno alla compressione, ricevendo diversa figura; la scabrosità o la liscchezza, secondochè il tatto scorrendo sulla superficie incontra o no resistenza. Le minime scabrezze però sfuggono d'ordinario all'avvertenza. Sottilissimo invero è questo senso del tatto; e se noi non distinguiamo le minime dimensioni e le ineguaglianze minutissime delle superficie de' corpi, ciò avviene in gran parte dalla mancanza di attenzione. Laddove coloro che si sono lungamente esercitati a distinguerle, manifestano una finezza di tatto maraviglioso. I ciechi-nati col solo polpastrello delle dita distinguono le monete, le carte da ginoco, le scritture, le stoffe, persino i diversi colori o a meglio dire le qualità superficiali che rispondono ai diversi colori; misurano con tutta esattezza le dimensioni, gli spazi, le distanze; suonan di cembalo, incidono, intagliano, e fanno cento altre operazioni con la stessa precisione dei veggenti. Nel che, se bene intervenga anche la fantasia, questa però non può essere in loro istruita se non dal tatto congiunto al movimento. Alcuni sostengono che l'arte e l'industria ha sviluppato in essi la forza percettiva del tatto; ma la parte principale è dovuta alla finezza della loro riflessione.

266. *Vista.* Oggetto immediato della percezione dell'occhio è la luce co' suoi colori. I raggi luminosi nel loro passaggio per la cornea trasparente e per gli umori dell'occhio tengono tal direzione, che i superiori si portano in via diagonale alla parte inferiore della rétina, e gli inferiori alla parte superiore di essa; i raggi destri v'entrano a sinistra, e i sinistri a destra; e così in proporzione tutti gli altri che partono dai diversi punti.

267. L'occhio non percepisce i corpi esterni immediatamente, come il tatto: immediatamente percepisce la luce emanata o riflessa dai corpi, percepisce cioè una superficie non in quanto è solida, ma in quanto è colorata e a lui aderente; percepisce le varie composizioni e gradazioni dei colori e la direzione dei raggi. La superficie colorata percepita nell'occhio è identica con quella della rétina toccata dalla luce; perchè l'occhio la percepisce al modo stesso che il tatto percepisce la superficie resistente ed estesa di un corpo.

268. E da ciò ne segue che con la sola percezione della vista non si percepisce nè la grandezza nè la distanza nè le pieghe e sinuosità dei corpi esterni; qualità, a percepir le quali si associano il tatto e il movimento; cosicchè, se noi non avessimo ancora toccato alcun corpo esterno, nè esercitata la facoltà locomotrice,

altro che delle superficie più o meno resistenti; ma la fantasia riunisce in qualche maniera tutte quelle superficie disposte in ogni direzione, e così immagina il corpo solido.

stando al solo senso della vista, non vedremmo che una superficie in piano inclinato e variamente colorato. Or come avviene che al presente la vista sembra darci anche le grandezze dei corpi e le loro distanze? Premettasi che nella superficie colorata percepita dall'occhio i colori sono sparsi con certo ordine e con proporzioni rispondenti alle grandezze dei corpi somministratici dal tatto. Ciò dà ragione del percepir che facciamo le grandezze e le distanze dei corpi mediante la vista associata al tatto e al movimento. Toccando con una mano l'oggetto veduto, sottraggo agli occhi una parte della superficie colorata; ogni punto che tocco, è un punto della superficie che celasi alla vista. Per tal modo la superficie colorata si viene a percepir tanto estesa, quante sono le ripetizioni degli spazi che si scorrono col tatto su tutta la superficie.

Le distanze poi e i diversi piani dei corpi si percepiscono altresì nelle gradazioni dei colori, le cui sensazioni si associano nell'anima alle immagini ricevute per il tatto e il movimento. Quanto più mi allontano da un corpo, vedo che esso si impicciolisce sempre più alla vista; vedo che il suo colore prende una tinta diversa. Le catene dei monti mi appaiono azzurre; su tutti gli oggetti si spande una tinta leggiera tendente a fondersi in un colore.

269. Gli oggetti esterni, per la direzione con la quale i raggi entrano nell'occhio, si dipingono (a) sulla rétina capovolti. Come dunque, si dimanda, noi li vediamo nella verà lor giacitura?

Alcuni sostengono che noi li vediamo capovolti, ma che poi col tatto correggiamo l'errore della vista. Questa ipotesi ha contro di sé il fatto; perchè s'ella fosse vera, bene ce ne dovremmo accorgere tutte le volte che, veduto un oggetto, ci facciamo in seguito a toccarlo.

Negano altri che le immagini degli oggetti si dipingano sulla rétina capovolti. Ma che gli oggetti si dispingano capovolti, è un fatto tosto osservabile da chi estraiga un cristallino da un occhio di un animale, e vi faccia rifletter dentro la immagine di qualche oggetto; e questo fatto si deduce anche dalle leggi della luce.

Altri dissero che le fibre del nervo ottico, ad un certo punto decussandosi e capovolgendosi essi medesimi, tornano l'immagine nella sua reale direzione. Ma oltrechè l'anatomia non ha mai verificato questo incrociamiento delle fibre nervee, noi abbi-
am ve-

(a) È improprio il dire che si dipingono sulla rétina; perchè in realtà la luce porta una sua propria impressione al nervo ottico, senza dipingervi veruna immagine. Usiamo dunque della parola dipingere per indicare l'impressione propria della luce. Cosa poi sia la luce, non è questione di cui ci occupiamo; perchè o sia una sostanza propria o meglio un moto impresso all'etere, sempre à qualche cosa di reale che imprime il nervo ottico.

duto che l'anima sente alla estremità periferica dei nervi, e non già nel cervello.

Altri finalmente osservano che, se tutto si dipinge capovolto, nulla ci deve sembrare capovolto; perchè un oggetto non può dirsi posto al rovescio, se non in quanto egli tiene una giacitura opposta a quella degli oggetti circostanti, e contraria o alle leggi della gravità, o a quella posizione che noi sappiamo dover tenere l'oggetto. Ora nel caso nostro tutti quanti gli oggetti esterni e tutte le parti del nostro corpo si vedrebbero dietro la stessa legge ottica, e perciò tutti nella stessa relativa giacitura, in un tutto armonico e ordinato. Stando ciò non vi sarebbe più luogo alla domanda, come mai l'anima corregga l'errore della natura.

Ma il fatto può ricevere una più plausibile spiegazione, qualora si consideri il modo d'impressione che la luce porta alla rétina. La luce si porta alla rétina in diverse direzioni: i fasci superiori imprimono la rétina inferiormente, e i fasci inferiori la imprimono superiormente. Ciò posto, la percezione dell'anima deve corrispondere precisamente alla direzione del moto impresso. E se i raggi vengono dall'alto al basso, la percezione non deve essere a rovescio, ma deve essere appunto quella di un raggio che viene dall'alto; e così egualmente si discorra della percezione di un raggio che venga dal basso. Nella percezione visiva il *termine* è la superficie colorata: se il punto inferiore di questo termine ferisce la rétina superiormente, non cessa però di essere un punto inferiore, di essere un raggio che tiene una direzione dal basso all'alto. È vero che il punto percipiente della rétina è superiore, ma è vero altresì che il *punto percepito*, o sia il *termine* è inferiore. La percezione dunque avviene bensì nella parte superiore della rétina, ma va a terminare nella parte inferiore dell'oggetto illuminato. Avviene in questo fatto ciò che avverrebbe se fosse fatta una puntura nella cute: questa puntura potrebbe esser fatta in diverse direzioni; e l'anima sentirebbe non solo quella puntura, ma anche la direzione in cui la puntura fosse fatta. Non bisogna dunque considerare il moto impresso al nervo per sè e isolatamente, ma in rapporto al suo termine esterno e alla direzione che esso ha verso quello; esso conformasi pienamente al modo col quale i raggi colpiscono la rétina. Così il moto inferiore del nervo ha una direzione all'alto e ha per termine o sia per base la parte superiore della superficie esterna; il moto superiore del nervo ha una direzione al basso e ha per termine la parte inferiore della superficie esterna; il moto destro ha una direzione a sinistra, e il sinistro una direzione a destra, e via discorrendo. Per tal maniera l'oggetto si dipinge capovolto, ma è percepito nella sua vera posizione.

270. Si dimanda inoltre, come mai l'anima non veda che un solo oggetto, mentre le percezioni visive sono due; il che avviene anche dell'udito, le cui percezioni sono uniche, mentre doppio è

l'organo, doppia l'impressione. Questo fatto, il quale è irrepugnabile, ci somministrò altrove (37 e segg.) una prova della semplicità del principio senziente.

271. Udito. Allorquando un corpo sonoro vien percosso, succede in esso un tremulamento oscillatorio più o meno forte e prolungato. Questo moto vibratorio viene comunicato allo strato d'aria che immediatamente investe il corpo sonoro: e questo strato lo trasmette a un secondo, e così si propaga fino all'umore rinchiuso nella terza cavità dell'orecchio, come abbiamo descritto. Il liquido scosso mette in movimento il nervo acustico, e ne nasce la sensazione del suono. Dunque il corpo sonoro non agisce immediatamente sull'organo dell'udito, ma mediante un moto vibratorio comunicato all'aria, e da questa trasmesso al meato uditore, al timpano, alle interne cavità e al nervo acustico.

272. Noi quindi col solo organo dell'udito non possiamo percepire nè la distanza, nè la posizione, nè il moto, nè la densità, nè altre qualità dei corpi; ma unicamente i fenomeni dei suoni e la diversa loro intensità e il tono differente.

Ma come avviene che noi riferiamo i suoni ai corpi esterni, e dalla loro qualità argomentiamo quelle dei corpi? L'uomo, per la facoltà di ragionare e di associare, usa delle sensazioni de' suoni come di tanti segni dei corpi; perchè l'esperienza ricevuta dagli organi della vista e dal tatto gli ha appreso che i corpi, quando sono percossi, producono la sensazione del suono; che il tono e il grado di forza de' suoni corrisponde alla forza con cui è scosso il corpo sonoro, alla sua distanza da chi ne riceve l'impressione, allo spessore, all'intima forma e ad altre qualità del corpo sonoro. Nei semplici animali poi alla mancanza della facoltà ragionante suppliscono le immagini sensibili della vista e del tatto, che si associano alle sensazioni del suono. E le onde sonore essendo tanto più forti, quanto più son vicine al corpo posto in vibrazione, ciò spiega il perchè l'attività dell'anima si rivolga verso il corpo sonoro stesso anche al primo suono che ascolta, quasi l'avesse col semplice suono percepito. Quindi il suono ci fa percepire, non già i corpi, ma la loro località.

273. Olfatto. Le particelle odorose che emanano dai corpi, mobilissime e leggerissime, entrano per le narici, e vanno ad imprimere la membrana pituitaria tutta sparsa delle estremità dei nervi olfattori e umettata dal muco. Questa impressione cagiona la sensazione dell'odore. L'odorato quindi non percepisce che gli effluvi odorosi esalati dai corpi; e, alla guisa dell'udito, solo per legge di associazione sensitiva, come nei bruti, o anche razionale, come nell'uomo, l'odorato congiunto con la vista col tatto e col gusto, percepisce i corpi odorosi, la loro località e distanza, e altre qualità.

274. Gusto. I sapori sono le percezioni proprie del gusto, il cui organo principale è la superficie superiore della lingua. Le papille

nervose vengono impresse dalle sostanze sapide; e questa impressione suscita la sensazione del sapore; il che ci sforza ad ammettere una particolare maniera che hanno di operare le sostanze sui nervi gustatori, e inoltre una particolare struttura e recettività di questi, per cui sono atti a percepire i sapori, e non la superficie, la solidità o fluidità, la forma, il caldo, il freddo e altre sensazioni. È vero che tutte queste si hanno anche con l'organo del gusto; ma si hanno per via di altri nervi, dei quali la lingua è fornita per queste percezioni. La lingua infatti riceve i nervi del quinto paio cerebrale, che servono al gusto solamente; ne riceve altri per le sensazioni tattili; altri pei movimenti museolari.

275. Alla percezione del gusto non basta l'azione meccanica delle molecole saporose; si richiede altresì un'azione chimica, la quale avviene specialmente per lo scioglimento delle parti sapide nella saliva. Se il corpo che si porta sulla lingua non è solubile, non produce alcuna percezione propria di questo senso; come avverrebbe se si ponesse sulla lingua un sassolino, o un frutto non ancora spogliato dell'epidermide. Anche i nervi gustatori poi devono trovarsi nello stato sano e normale; ove siano morbosamente affetti, resta sospesa la loro recettività, come avviene nelle costipazioni, in cui tanto i nervi gustatori, quanto quelli dell'odorato e talvolta anche dell'udito non rispondono alle loro relative impressioni.

ARTICOLO QUINTO

Analisi della parte subiettiva delle sensazioni.

276. Ogni sensazione esteriore ha in sé due parti distinte, la parte subiettiva e la parte estrasubiettiva. Tutto ciò che entra nella sensazione per sé considerata, prescindendo dal modo onde viene prodotta, è parte subiettiva della medesima.

277. E in primo luogo, del tutto subiettivo è il piacere e il dolore corporeo. Infatti il piacere e dolor corporeo è una semplice affezione dell'anima nostra: la quale affezione, quantunque non sia alla fine che il sentimento di un'azione esercitata su di noi da qualcosa che non è noi; tuttavia non rappresenta in nessuna maniera questa cosa che l'ha prodotta, non tiene con essa veruna somiglianza. E se bene essa termini nell'estensione subiettiva del nostro corpo, e possa ricevere diversi gradi d'intensità; non presenta però veruna figura né immagine di cosa esistente fuori del subietto senziente. Dunque il piacere e dolore corporeo è tutto subiettivo.

278. Il piacere è il *modo* essenziale del sentimento primitivo e innato; e questo modo varia a seconda delle modificazioni di quel sentimento. Ove poi la materia del sentimento venga cangia-

ta in una maniera impropria e, a dir così, opposta a quell'atto onde l'anima vivifica il corpo, allora ne nasce il dolore; il quale perciò vien forse prodotto da uno sforzo che fa il principio senziante contro i moti anormali dell'organismo. Certamente al dolore e piacer corporeo concorre in gran maniera l'anima con la sua *attività*, dimostrando l'esperienza che uno sforzo intenso di essa può menomare e talvolta impedire quasi affatto il piacere e dolore corporeo.

279. Nel comune e volgare linguaggio si sogliono attribuire ai corpi, come se fossero tante loro qualità, quelle che non sono se non affezioni dell'anima, e non hanno alcun rapporto di somiglianze coi corpi esterne. Si suol dire, *questo frutto è dolce; questo marmo è freddo; questo fiore è rosso*. Ma questa è una impropria, o, se vuoi, abbreviata e comoda maniera di parlare; a parlare esattamente, dovrebbe dirsi: *questo frutto ha la proprietà di suscitare in me la sensazione del sapor dolce*, e via discorrendo. Infatti il freddo il caldo il colore il sapore l'odore il suono non sono qualità dei corpi, ma nostre sensazioni: nei corpi c'è solamente la proprietà di suscitarle, la quale ci resta al tutto incognita. Togli gli occhi gli orecchi i nasi, e toglia l'anima che informa questi organi, più non ci sarebbero nè i colori nè i suoni nè gli odori nè i sapori.

280. Da questa considerazione i filosofi furono condotti a distinguere le proprietà dei corpi in *primarie* e *secondarie*; intendendo per quelle la *figura* la *mobilità* la *divisibilità* l'*impenetrabilità* e altre, le quali esistono veramente nei corpi e solo in essi, non già nell'anima nostra; e per le seconde intendendo tutte le sensazioni succennate, che sono in noi e non già nei corpi.

281. Oltre queste maniere di sentire totalmente subiettive, ce ne sono altre molte e quasi innumerevoli che si riducono al piacere e al dolore distinti per la sede che occupano nel corpo, per la qualità e pel grado. Tali sono le sensazioni della sete della fame della stanchezza del sonno, e le sì varie affezioni morbose; la sensazione del solletico che suscita il pianto, lo sbadiglio, lo starnuto, la nausea e le altre molte.

ARTICOLO SESTO

Analisi della parte estrasubiettiva delle nostre sensazioni

282. Analizzando qualunque delle sensazioni esterne, cioè di quelle che vengono suscitate dall'impressione dei corpi fatta sugli organi esieriori, noi troviamo primieramente che una parte di esse è in noi per modo che non presenta alcun rapporto di somiglianza con gli agenti esterni: tali sono i fenomeni dei colori, dei sapori, degli odori e dei suoni; tale è la sensazione che abbiamo, piacevole o dolorosa, dell'organo impresso. Ma noi troviamo al-

tresi, che esse ci presentano dei modi relativi ai corpi esterni; e questa è la parte extrasubiettiva, o la percezione sensitiva corporea.

283. Noi difatti in queste sensazioni esterne sperimentiamo in primo luogo una passività distinta da quella che è propria del sentimento fondamentale e delle sue modificazioni. Ora, il soffrire una passività è lo stesso che il percepire una *forza in atto*. È vero che questa forza, stando al puro senso, la percepiamo in noi come cosa nostra, come nostra passione; il solo pensiero è quello che da questa passione assorbe all'esistenza di un *ente diverso da sè*. Ma è certo del pari che quella nostra passione è eccitata immediatamente da un corpo esterno, e perciò l'azione di questo non è altra cosa dalla nostra passione; il che è come dire che in quel nostro sentimento noi ci sentiamo fatta una violenza. Sentiamo dunque una *forza* straniera operante in noi. E non si dica che a percepire la forza converrebbe o che il corpo esterno entrasse nell'anima nostra, o che noi entrassimo nel corpo. Questo sarebbe un frantendere la natura del sentimento corporeo, al quale concorrono necessariamente due entità, la forza sensitiva e la sensibile, l'anima e il corpo; questo è termine e materia del sentimento. Come dunque può darsi un sentimento corporeo senza la percezione del suo termine? Ma il termine è di due maniere; altro è termine subiettivo, e questo è il corpo nostro nella sua parte sensibile; altro è il termine extrasubiettivo, che sono i corpi esteriori in quanto agiscono immediatamente sui nostri nervi: e anche il corpo nostro, in quanto una parte di lui percepisce l'altra. Non potendosi il senso esterno separare dal suo termine senza distruggerlo, ne segue ch'esso lo percepisce, non già sortendo da sè, ma soffrendo in sè una passione, la quale è indisgiungibile dall'azione e, per tradurla in altra espressione, è il sentimento di un'azione esterna, di una forza. Dunque la *forza* è la prima parte della percezione extrasubiettiva.

284. Questa forza o violenza non è una semplice, ma moltiplice. Il sentimento in tanto è corporeo, in quanto corrisponde alla natura e alla proprietà dei corpi; quindi non è una forza semplice quella che nel sentimento materiale si percepisce, qual sarebbe quella che si proverebbe dalla percezione degli spiriti puri; ma è una forza risultante da molte. Dunque la *moltiplicità* è la seconda parte della percezione extrasubiettiva.

285. Finalmente questa moltiplicità di forze ci dà una *estensione continua*, e questa è la terza parte della percezione extrasubiettiva de' corpi.

286. L'uomo, come essere intelligente e ragionante, analizza la sensazione esterna, e concepisce ogni corpo come una forza unica, a cui attribuisce tante proprietà o attitudini, quante sono le sensazioni che, mediante l'impressione, produce. Perciò congiunge nella mente la parte subiettiva alla parte extrasubiettiva, appunto come sono riunite in natura; e così non solamente sperimenta dei

fatti sensibili, ma concepisce anche l'esistenza reale e le proprietà dei corpi.

287. Tutti i sensi esteriori hanno la percezione di questi tre elementi extrasubiettivi. E ciò nel tatto è facile a rilevarsi, perchè con questo senso si percepisce un'estensione resistente. Ma anche gli altri quattro sensi, dal momento che i loro nervi sono scossi, devono percepire la forza che produce in loro quello scuotimento. Quanto all'estensione, essi sono tocchi ed affetti da corpicciuoli tenui tanto e sottili, che ove un solo di questi portasse la sua impressione, non ci sarebbe possibile il coglierlo e l'osservarlo. Ma essi si affollano sugli organi in copia grandissima, talchè non possiamo in verun modo distinguerne il numero. Finalmente non tengono tutti insieme una estensione figurata costante e permanente, come quella dei corpi solidi; ma sono disgregate e mobilissime, non formano insieme una sola figura, e soggiacciono a sempre nuove alterazioni: di che ognuno può convincersi appena che rifletta al modo onde agiscono sugli occhi i globicini innumerevoli e tenuissimi della luce, le particelle dell'aria scossa sugli orecchi, gli effluvi odorosi sulle nari, e le molecole saporose sulla lingua. Perciò la parte extrasubiettiva dei quattro sensi cagiona in noi una percezione viva ma confusa; dimodochè sarà sempre per noi difficilissimo il distinguerla, essendo assai più distinta e vivace la parte subiettiva, che consiste specialmente nelle sensazioni fenomenali dei suoni dei colori degli odori e dei sapori. L'occhio tuttavia ci fa percepire una superficie, la quale ha una proporzione con la figura reale della superficie del corpo esterno; e perciò la parte extrasubiettiva di questo senso tien più del regolare e del distinto.

288. La parte extrasubiettiva delle particolari percezioni fu da noi sufficientemente indicata, e non può richiamarsi in dubbio; nè pure può dubitarsi della parte subiettiva, in quanto consiste nei fenomeni dei colori degli odori dei suoni e dei sapori. Ma come si prova la parte subiettiva delle medesime, in quanto è una percezione dell'organo modificato? È egli vero che nella percezione per esempio della vista, oltre la luce e i suoi colori, io percepisco l'occhio mio stesso, cioè percepisco una modificazione di quella parte del sentimento fondamentale che ha sede nell'occhio? A ciò si risponde che, se bene la sensazione dell'occhio sia tenuissima, pure non può negarsi. Il fatto conferma quanto diciamo; se un fascicolo di luce troppo viva venga a imprimere la nostra pupilla, proviamo nell'occhio una sensazione dolorosa. La qual pure si risveglia nell'orecchio allo sparo per esempio di un cannone; nelle narici alla percezione di un odore troppo acre, e via discorrendo. In tutti questi casi ognuno distingue facilmente la sensazione dolorosa residente nell'organo, dalle altre parti della percezione. Se dunque un'impressione troppo viva desta dolore, un'impressione moderata desterà piacere, sebbene in grado assai tenue e leggiero.

Delle facoltà di conservare e riprodurre i sentimenti avuti.

289. Finora abbiain esaminato l'esistenza del sentimento animale e delle sue modificazioni interne ed esterne. Il sentimento fondamentale, considerato in potenza ad essere modificato, è la *potenza o facoltà di avere i sentimenti*. Ma, cessata l'impressione esterna, rimosso l'oggetto che l'ha suscitata, tolta la causa delle sensazioni esterne, non si distrugge nel soggetto animale ogni vestigio di quei sentimenti e di quelle percezioni, ma vi rimangono in potenza, o sia perdura nell'animale la suscettibilità della loro riproduzione. Esiste dunque nell'animale un'altra facoltà, quella di conservare i sentimenti avuti, o meglio una cotale tendenza a riprodurli, che noi chiameremo *ritentiva sensuale*; facoltà destinata a conservare in potenza le sensazioni passate e a rendere simultanee le successive.

290. Questa facoltà vien confusa da molti con la *memoria*, la quale è più tosto la facoltà di conservare in mente le *idee*, congiunte con le immagini delle cose e spesso con la persuasione della loro sussistenza: ma se bene la memoria si giovi della ritentiva sensuale come di facoltà ausiliare, per la dipendenza che il nostro pensiero ritiene dalla parte sensitiva; è però da essa distintissima, come è distinto il senso dall'intelletto.

291. La *fantasia*, o facoltà riproduttiva, di cui parleremo fra poco, non potrebbe svolgersi ne operare, se l'anima non fosse dotata della forza ritentiva. Infatti, se dopo un tempo anche lungo dall'attuale impressione si riproduce in noi una sensazione, bisogna ammettere necessariamente nell'anima una potenza destinata a conservare e tener viva la suscettibilità di ridurre nuovamente all'atto la sensazione avuta.

L'esistenza di questa facoltà è confermata da altri fatti. Allorché noi percepiamo a cagion d'esempio un frutto, riceviamo le varie sensazioni esterne per diversi organi, e ne facciamo una percezione unica, un solo sentimento; il che non avverrebbe senza la ritentiva sensuale, perchè quelle sensazioni varie, essendo talora successive, non si possono fondere insieme in un sol sentimento, se non a condizione che tutte si conservino nell'anima e si congiungano insieme. Finalmente, dato un eccitamento, molte sensazioni si rinnovellano della fantasia; cioè allorché una sola parte di un sentimento molteplice viene di nuovo eccitata nell'animale, bene spesso si svegliano nella fantasia tutte le altre parti o sensazioni che si ebbero contemporaneamente a quella e che costituiscono quel sentimento generale. Il solo odore del selvatico suscita nel cane da caccia tutte le altre sensazioni che concorrono a formare la percezione intiera del selvatico stesso, e anche quelle affezioni animali che il cane in sé prova nella facoltà appetitiva.

292. La facoltà ritentiva dipende forse da una tendenza che le fibre nervose conservano a riprodurre i movimenti già sofferti una volta; ma certamente vi concorre anche il principio senziente con la sua propria attività, e con la forza unitiva, di cui parleremo più sotto. Quanto alle fibre nervose, è chiaro che esse devono acquistare una certa propensione a riprodurre quell'oscillamento che una volta hanno preso (a); e tanto maggior propensione, quanto più forte e ripetuta, fino a certo punto, fu l'impressione. Ecco perchè più facilmente si conservino le sensazioni più diuturne più recenti e più ripetute. L'anima poi, sempre avida di sentimenti vari e molteplici, in forza dell'istinto sensuale deve inclinare a scuotere anch'essa le fibre, affine di risuscitarli, specialmente allorchè manca di esterni eccitamenti.

293. La facoltà di conservare i sentimenti non è forse che un atto della facoltà di riprodurli? È un fatto attestatoci dalla coscienza che spesse volte ci rappresentano nuovamente gli oggetti esterni percepiti altra volta, come pure gli interni sentimenti e le sensazioni fenomenali che entrano nelle percezioni; e ciò senza che la causa stimolante operi attualmente sui nostri sensi. E queste sensazioni che in noi si riproducono, sono talvolta così vivaci e spiccate, che ci riesce impossibile il distinguerle dalle reali sensazioni; siccome suol avvenire nel delirio nel sogno e nelle visioni fantastiche. Questa facoltà si chiama comunemente *fantasia* o *immaginazione*. Parleremo da prima della fantasia nello stato di veglia, poi della fantasia nello stato di sonno.

294. *Fantasia nello stato di veglia.* Osserviamo da prima questa facoltà nello stato di veglia e nelle normali condizioni dell'organismo. Noi abbiamo dimostrato che alla sensazione sono necessari e gli organi sensitivi e le esterne impressioni e il modo del fluido nerveo propagato dalla estremità periferica fino al centro del sistema nervoso. Ora nella fantasia non si verifica l'impressione esterna, nè l'oscillamento dei nervi dal di fuori propagato al di dentro. Bisogna dunque ripetere le immagini sensibili o la riproduzione delle sensazioni da una forza intrinseca alla fibra nervea e all'anima stessa.

(a) C'è quindi una cotal forza ritentiva anche nella fibra; ritentiva materiale e organica, che è una facilità di atteggiarsi in modo da riprodurre le sensazioni, e di riprodurle con certa legge di maggiore o minore ordine e regolarità. E qui si avverta di passaggio che la sensazione non cessa immanentemente al cessare dello stimolo, ma si mantiene per circa otto minuti secondi. Ognuno può provarlo in sè medesimo fissando gli occhi un istante nel sole; appena ritirati gli occhi, la sensazione è ancora viva, e svanisce a poco a poco. Così pure, agitando o muovendo rapidamente in giro un carbone acceso, si ha una sensazione che rende immagine di un nastro infocato. Donde ciò? Da questo che si fanno all'occhio molte impressioni in diversi punti d'un dato spazio, e mentre si fa l'ultima impressione, perdura ancora la prima, e molto più perdurano le altre intermedie.

295. Ma in che modo può l'anima spiegare questa sua efficacia riproduttiva? S'ella è legge della natura animale, che una sensazione non possa svegliarsi senza che preceda un oscillamento, un tremito nei filamenti nervosi, l'anima non può essere causa di quella senza aver l'efficacia di suscitare nei nervi degli scuotimenti analoghi a quelli che producono le esterne impressioni. Il che può concepirsi a questo modo. Nei filamenti nervosi noi abbiamo distinto due estremità opposte; cioè l'esteriore o periferica, che termina negli organi dei cinque sensi; e l'interna o del centro, che s'innesta al cervello o al midollo oblungato o allo spinale. Ora, se lo stimolo viene da un corpo esterno imprimendo l'estremità periferica, ne sorge la sensazione: se all'opposto viene dall'interno, cioè succeda nel centro, ne nasce un fantasma, un'immagine (a) sensibile; e questo stimolo che dà origine al moto interno, sarebbe la stessa attività dell'anima.

296. Questa opinione è molto probabile, perchè si appoggia all'esperienza e all'induzione. L'anima infatti ha la virtù di muovere le parti del proprio corpo; nè solamente di muovere i muscoli e dare alle membra quella direzione che le piace, ma anche d'influire sulla digestione, sulla circolazione, sul respiro, insomma di operare direttamente sulle minime parti dell'organismo. Lo spavento e la gioia sono affezioni interne, distinte da ogni esteriore impressione; e pure il primo corruga la pelle, fa impallidire il volto, concentra il sangue nei vasi maggiori, irrigidisce le membra; la seconda diffonde la mobilità in tutto il corpo, accelera la circolazione, e colora il volto in vermiglio. Possiam dunque concludere che l'anima ha la virtù di produrre nei nervi tali movimenti, che valgano a risuscitare le rispettive sensazioni. Siccome però anche le fibre nervee conservano una tendenza a riprendere il moto una volta ricevuto; così, data una causa qualunque, specialmente nell'organismo, come una cattiva digestione, una pressione fatta sui nervi spinali, o altra simile, è probabile che i nervi oscillino in modo da riprodurre le già spente sensazioni.

297. Queste sensazioni non vengono suscitate da una reale e attuale impressione dei corpi esterni; ecco perchè, almeno nello stato di veglia e di sanità, i fantasmi o le immagini sorto d'assai più tenui che le reali percezioni: specialmente ciò che rassomiglia alla parte di esse estrasoggettiva manca di quella forza e vivacità, dalla quale siam portati a giudicare della esistenza dei corpi esterni; manca una vera resistenza delle superficie riguardo al tatto; manca più di sovente l'armonia dei fantasmi con le sensa-

(a) Avvertasi che per *immagine* non intendiamo qui una *rappresentazione*, giacchè le sensazioni non hanno nulla di rappresentativo: esse non sono che modificazioni dell'anima e segni dei corpi alla nostra ragione. La natura rappresentativa è propria soltanto delle *idee*.

zioni dei corpi che si percepiscono realmente; manca ogni consenso dell'esperienza esterna. Ed ecco perchè all'opposto la fantasia spieghi maggior forza e vivezza nel silenzio, nella solitudine e nelle tenebre, che non in mezzo ai rumori e alla luce del giorno. Nel primo stato l'anima, chiusa alle impressioni esterne, esercita maggiore efficacia sul sistema nervoso; e questo pure oscilla lungamente per il moto già impresso da corpi. Quindi nelle tenebre e nel silenzio talvolta ci si affollano alla fantasia innumerevoli e strani fantasmi che non ci concedono il riposo ed il sonno.

298. Ove poi sopraggiungasi qualche affezione morbosa al sistema nerveo che violentemente e disordinatamente lo scuota, la fantasia acquista una forza straordinaria, onde si riproducono le sensazioni con tal vivezza, che il paziente è indotto necessariamente in errore; nè solamente le sensazioni si riproducono, ma si affollano tra loro nel modo il più strano e bizzarro; cosicchè sembra al paziente di vedere spettri, oggetti enormemente grandi, deformi, spaventosi; sembra di udire le parole di persone reali, di vederne gli atti. A questi fantasmi poi si immischiano tal volta anche le sensazioni reali a produrre un'estrema confusione.

299. *Fantasia nello stato del sonno.* Nella veglia noi abbiamo il pieno uso dei sensi esterni e dei movimenti volontari; quando nel sonno è pienamente sospeso. Ma questa sospensione non avviene soltanto nel periodo del sonno, ma anche nel deliquio e in altri momenti anormali, in cui si dà una piena alienazione dai sensi. Così pure l'esercizio dei movimenti volontari e in parte anche dei sensi esterni si dà non solo nella veglia, ma anche nel *sogno* nel *sonniloquio* e nel *sonnambulismo*, i quali stati sono tra loro assai differenti.

300. Nel sonno si possono osservare questi fenomeni: 1.^o i nervi degli organi esterni sono per tal maniera rilasciati nella loro attività, che o non trasmettano affatto i movimenti al cervello, o li trasmettono fors'anche, ma rimessamente per modo che non possono suscitare la sensazione; 2.^o anche l'anima nel pieno sonno perde l'attività d'imprimere i movimenti alla fibra muscolare; cosicchè i muscoli che servono a tenere eretto il capo, sollevate le palpebre, e ritto tutto il corpo, sono abbandonati al loro stato di rilasciamento, e l'animale chiude naturalmente gli occhi, e si sdraia o si accoscia, prendendo quella giacitura, in cui i muscoli possano essere in pieno riposo; 3.^o ove l'impressione esterna sia molto forte o molte volte ripetuta, il moto nerveo si propaga fino al cervello, e l'anima si riscuote dal sonno.

301. Durante il sonno, quando sono chiusi i sensi esterni, la fantasia opera in tutta la sua forza e vivezza, e riuscita talvolta una serie di fantasmi, che costituiscono il fenomeno del *sogno*. Il sogno dunque non è altro che una produzione o riproduzione sensibile di uno o più fatti immaginari talora ben ordinati e condotti, e più di frequente bizzarramente accozzati. Siccome nel sogno

l'anima non gode del pieno esercizio delle sue facoltà, ma è quasi al tutto passiva; perciò nell'uomo, finché il sogno dura, non può avervi riflessione sulla veracità del fenomeno che nell'anima avviene o meglio sulla causa di esso, e quindi nessuna coscienza della sua illusione. Svegliata, si avvede dell'errore, perchè o non può mettere in accordo quei fatti immaginari con i reali, non può per esempio riferire il sogno se non al tempo del sonno, o se ne avvede per la stessa loro stranezza.

302. Ma il fenomeno più curioso e misterioso in pari tempo è quello del *sonnambulismo*. L'anima in esso non può dirsi nè in piena veglia nè in pieno sonno. Da una parte gli organi esterni dei sonnambuli sono affatto chiusi alle impressioni esterne; essi inoltre non hanno una coscienza, almeno piena, di ciò che van facendo, come è provato e dallo stupore che concepiscono ove siano richiamati dal sonno, e dalla difficoltà che durano a rientrare in sé stessi; finalmente tutto ciò che operano, lo fanno senza veruna riflessione su lo stato in cui si trovano; il che dà ragione dei pericoli a cui si espongono senza mostrare di conoscerli. D'altra parte i sonnambuli eseguono molte operazioni con tanto ordine, con tanta precisione e franchezza, che si direbbero presentissimi a sé e in piena veglia. Il *sonniloquio* poi è uno stato, in cui il dormiente parla con sé medesimo, o con persone immaginarie, e perfino con persone reali, alle cui dimande risponde, senza tuttavia averne coscienza. Il sonnambulismo è talvolta accompagnato anche da questo fenomeno. Tanto il sogno che il sonniloquio e il sonnambulismo sono un misto di operazioni sensitive e razionali.

303. Ma perchè la fantasia ha tanto maggior forza nel sonno che nella veglia? A spiegarlo in qualche modo bisogna concepire un doppio e alterno movimento nelle due estremità dei nervi, interna ed esterna. Durante la veglia i filamenti nervosi si protenderebbero dall'interno all'esterno, e sporgerebbero i loro capezzoli al di fuori, avidi quasi di riceverne le esterne impressioni; nel sonno invece avrebbero un movimento contrario; ritirando al di dentro i loro capezzoli per sottrarli agli eccitamenti esterni, e spandendosi nelle loro interne estremità, sarebbero più atti a ricevere le interne impressioni, le quali susciterebbero le immagini. Gli stimoli interni possono essere le condizioni stesse dell'organismo, l'accennato movimento alterno dei nervi, e l'azione stessa dell'anima. Quanto all'organismo, il fatto dimostra che le gravezze dello stomaco sono cause frequenti dei sogni; perchè i nervi dello stomaco hanno una stretta comunicazione del cervello. Lo stesso effetto produce il giacere supini quando si dorme, con che i nervi spinali vengono compressi e sono come un eccitamento continuato al midollo spinale, e per esso al cervello. Finalmente si sognano più di spesso quelle cose, che più a lungo e più fortemente ci hanno occupato nella giornata; forse perchè le fibre nervose conservano ancora il moto oscillatorio che loro fu impresso

ripetutamente. Quanto al movimento alterno dei nervi, se egli si dà, come è probabilissimo, deve avvenire che il filamento nervoso, giunto al suo estremo ritiramento, riceva più facilmente quelle impressioni che gli vengono dalle condizioni organiche e dall'anima stessa. L'azione poi dell'anima nella produzione del sentimento corporeo fu altrove dimostrata.

304. Quanto al fenomeno del sonnambulismo, egli sarà forse per sempre un mistero così al filosofo che al fisiologo. Alcuni vorrebbero che in questo stato i nervi tutti della sensitività avessero la virtù visiva; ma per ammettere questa opinione bisogna negare tutte le leggi fisiche ed animali; perchè alla vista è indispensabile il moto impresso da ciò che diciamo *luce*; all'occhio sono indispensabili gli umori che concentrino i fasci di essa luce, affn di imprimere ai nervi un moto relativo alle esterne superficie colorate. Pare più probabile che il sonnambulo veda tutto d'una visione fantastica, la quale sia così viva e così ordinata, ch'egli possa regolare tutti i suoi movimenti dietro la medesima.

ARTICOLO OTTAVO

Della facoltà di congiungere i sentimenti corporei.

305. L'anima sperimenta a ogni istante un gran numero di sensazioni, le quali differiscono specificamente fra loro, come le tattili e le visive; si riferiscono ad organi fra loro distanti; e si succedono a qualche intervallo. Or come avviene, che l'anima riunisce tante sensazioni così disparate in un solo fantasma? E un fatto, che allo svegliarsi in noi l'immagine sensibile per esempio di una pesca, quell'immagine risulta tutt'insieme della riproduzione così del colore che della figura e solidità, del sapore, dell'odore, insomma di tutte le sensazioni che ne abbiamo avuto o contemporaneamente o con qualche successione. Questo fatto ci prova l'esistenza di un'altra facoltà dell'anima sensitiva, che, appunto dall'atto suo proprio, possiam denominare *forza sintetica* o *unitiva*, o *facoltà dell'associazione sensitiva*.

306. Quattro sono le funzioni di questa facoltà: 1.º congiungere insieme le sensazioni di vari sensi; 2.º associare sensazioni ed immagini; 3.º fondere insieme più sensazioni ed immagini in una sola affezione ben ordinata; 4.º unire i sentimenti *passivi*, cioè ricevuti per esterna forza, e i sentimenti *attivi*, o sia prodotti dall'attività dell'anima. Siccome queste operazioni spiegano in gran parte gli atti istintivi, così, per non ripeterci, differiamo a farne la descrizione allorquando dovrem parlare delle operazioni dell'attività spontanea dell'animale.

307. Intanto si vede, che la forza unitiva viene in aiuto della fantasia, e spiega in parte anche il succedersi dei fantasmi nei sogni. Primieramente la fantasia non riproduce quasi mai una sen-

sazione propria di un solo senso, ma tutto intero un fantasma rispondente a un oggetto esterno. Il che non potrebbe fare senza l'opera della facoltà di associare fra loro differenti sensazioni. L'identità poi del tempo e dello spazio, in cui avvengono le sensazioni avute da un corpo, spiega la legge di associazione; perchè la natura le ha di già, in certo modo, da sè medesima associate.

La fantasia inoltre schiera tante volte nell'anima una serie capricciosa di fantasmi; e ciò può avvenire, sia perchè la forza unitiva li associò con quell'ordine col quale casualmente si sono succedute le percezioni reali; sia perchè un fantasma avendo qualcosa di simile con altri, è occasione che anche questi si risvegliano, secondochè quel qualcosa è più vivo di altre sensazioni. La seconda funzione poi della forza unitiva spiega come avvenga, che noi qualche volta sognando facciamo entrare nel sogno anche alcune attuali sensazioni, che quasi sull'atto dello svegliarci proviamo.

ARTICOLO NONO

Affetti e passioni animali.

308. I sensi, la fantasia, l'associazione sensitiva, in breve tutte le operazioni passive della sensitività animale e le operazioni attive dell'istinto producono nell'anima degli *stati sensibili*, gradevoli o dolorosi; i quali stati affettano tutto quanto l'animale, e perciò sono *sentimenti universali*, sono tendenze o avversioni, che più comunemente si chiamano *affetti e passioni animali*.

Tra gli affetti e le passioni si danno più differenze. La prima è nel *grado*; gli affetti sono meno forti e violenti delle passioni: la seconda è nella *durata*; l'affetto è bene spesso passeggero, la passione è diuturna e insistente, e accenna a un'abitudine contratta; la terza è negli *effetti*; l'affetto, come più temperato, tende alla conservazione dell'animale; la passione perturba le facoltà dell'anima, e reagisce più possentemente anche sullo stato dell'organismo e della vita.

Gli affetti e le passioni, di cui discorriamo, si dividono in due specie, cioè in *tendenze* e *avversioni*. Infatti la spontaneità dell'anima sensitiva si move in due opposte direzioni, secondochè le sensazioni e i sentimenti che riceve, sono piacevoli o dolorosi: nel primo caso l'attività si espande, si dilata, si sforza di continuare in quello stato, alline di fruire del piacere che l'accompagna; nel secondo si contrae, si ritira in sè medesima, cerca di allontanare da sè o di cessare in sè quella sensazione contraria alla sua natura. Si dà qui una specie di *amore* e di *odio*, ai quali riduconsi alla fine tutte le tendenze e avversioni degli esseri attivi. Dissi una specie di amore e di odio, perchè queste parole ci

danno il concetto delle tendenze intellettive e volitive di cui mancano affatto gli animali.

Per accennare alcuni affetti dell'una e dell'altra specie, all'amore sensitivo appartengono la *letizia*, l'*appetito* o *voluttà*, l'*aspettativa sensuale*; all'odio poi la *tristezza*, l'*avversione*, il *timore*. Che gli animali siano suscettibili di queste affezioni, è un fatto attestatoci dall'esperienza. Tra gli animali domestici, il cane e il cavallo ci manifestano una sì evidente e delicata sensitività che siamo tentati a tribuir loro un principio d'intelligenza. Allorchè poi il dolore e il piacere eccita con forza straordinaria l'attività spontanea dell'animale, nascono le passioni più violente, come la *golosità*, la *ferocia*, lo *spavento*. Finalmente, allorchè gli affetti e le passioni degli animali derivano dall'istinto d'imitazione in conseguenza di affetti e passioni da altri animali manifestate, prendono il nome di affetti *simpatici*.

309. Gli affetti e le passioni, come li abbiamo descritti, hanno per loro stimolo il piacere e il dolore corporeo; ma non si confondono con essi: esse non sono se non altrettanti *atti* dell'istinto sensuale, di cui è proprio, come vedremo, di tendere al piacevole e rifuggire dal molesto. Gli affetti poi e le passioni sono esse stesse piacevoli o dolorose all'animale; e quindi sono in pari tempo dei sentimenti prodotti dalla spontaneità dell'anima, e condizioni necessarie dei movimenti spontanei; giacchè l'animale non può muoversi e uscire alle sì varie sue operazioni, se non in conseguenza di affetti che sperimenta in sé stesso. Il movimento spontaneo poi influisce anch'esso alla sua volta sugli affetti e sulle passioni; in primo luogo esso dà loro quel compimento, quella perfezione a cui tendono; e poi produce egli stesso de' nuovi stimoli acconci o a prolungare gli affetti già sviluppati o a svilupparne dei nuovi.

CAPO TERZO

Sensività spirituale.

ARTICOLO PRIMO

Natura della sensitività spirituale.

310. L'anima umana è dotata essenzialmente non solo di un sentimento animale, ma anche d'intelletto e ragione. L'atto con cui ella intende e ragiona è essenzialmente diverso dall'atto con cui aderisce al corpo e lo sente. Ma — ogni atto dell'anima è da essa sentito —. Dunque l'anima umana deve necessariamente sentire l'atto con cui intende e ragiona. Questo atto essendo sciolto da ogni rapporto con la materia e col corpo, è di natura spirituale.

311. L'anima umana dunque è dotata di un'altra sensitività, che noi, per distinguerla dalla corporea, chiameremo *sensività spirituale*; o *intellettiva*, in quanto sorge nell'anima per un atto d'intelligenza; o *ideologica*, in quanto per essa l'anima sente sè stessa nell'*idea*.

312. Ho detto che l'anima sente sè stessa nell'*idea*, e non già che sente l'*idea*; l'*idea* è intelligibile, e non sensibile. Ma da ciò che l'anima intuisce l'*idea* sorge nell'anima il sentimento di questa intuizione, e così ella sente sè intuente. L'*idea* è bensì un termine, ma è termine soltanto dell'*intuizione*, non del sentimento dell'anima; perciò l'*idea* non può essere il termine proprio della sensitività ideologica, mentre la sua proprietà è quella di essere intuita, non già quella di essere sentita. L'*idea* non è mero termine, ma termine obiettivo. E perciò l'anima, se bene sia essenzialmente soggetto, nella sensitività intellettiva sente sè obiettivamente, cioè si sente nel termine obiettivo, sente sè principio intelligente.

313. Come dall'atto primo con cui l'anima aderisce al corpo e lo avvia, sorge il *sentimento fondamentale animale*; così del pari dall'atto primo dell'intendere, dalla intuizione immanente e continua dell'essere ideale nasce il *sentimento fondamentale spirituale*, che, unito ontologicamente con quel primo, costituisce un sol *sentimento misto*, di cui non è fornito che l'uomo.

314. Ogni atto poi dell'intelletto e della ragione dà luogo a un nuovo atto del sentimento primo intellettivo. Di qui nascono i *sentimenti spirituali*, altri dei quali sono meramente *obiettivi*, come quelli che nascono dalla mera intuizione delle idee, altri sono anche *subiettivi*, avendo origine dagli atti della facoltà percipiente o affermante, o trovandosi congiunti con dei sentimenti animali.

ARTICOLO SECONDO

Delle varie specie del sentimento spirituale.

315. Ogni atto intellettivo, ogni operazione dell'anima nella quale entri l'intelletto o la ragione, produce un sentimento nel soggetto intelligente e razionale. Ci sono dunque tante maniere di sentire spirituale, quante sono le specie degli atti razionali che l'anima può fare; come ci sono anche dei *sentimenti misti* nascenti dagli atti razionali e sensitivi insieme associati.

316. Volendo però classificare i sentimenti secondo l'intrinseca loro natura o secondo la diversa causa che li produce, possiamo distinguerli in *sentimenti passivi* e *sentimenti attivi*. I passivi sono atti dello spirito prodotti dalle facoltà passive del conoscere. Gli attivi sono affezioni eccitate dal piacere o dal dolore che accompagna gli atti dello spirito; essi hanno la loro causa nelle facoltà attive dello spirito. Qui ci limitiamo a parlare dei primi; diremo dei secondi nei paragrafi susseguenti.

§ 1.º — *Sentimenti spirituali passivi.*

317. I sentimenti *spirituali* passivi si distinguono in più classi, secondo la diversità dell'obietto che li suscita.

318. 1.º Ci sono i *sentimenti intellettuali*, nascenti dalla semplice intuizione delle idee. L'atto stesso dell'intuire è sensibile allo spirito che lo produce. Siccome poi l'obietto della mente, quantunque semplicemente ideale, è sempre di cosa o lieta o trista, così l'anima umana può provare dei sentimenti intellettuali piacevoli e dolorosi anche per la semplice contemplazione delle verità pure. E quanto più lo spirito si intrinseca nell'indagine e nella meditazione della verità, tanto più si affeziona alla medesima, e ne ritrae un diletto squisito ineffabile.

319. 2.º Ci sono i *Sentimenti razionali*, che possiamo suddividere in *logici* e *percettivi*. Il *sentimento logico* nasce dal veduto rapporto tra le idee, tra i principi e le conseguenze. Esso dunque accompagna ogni operazione razionale. Il *sentimento razionale percettivo* nasce da ogni percezione intellettuale, da ogni giudizio accompagnato dalla persuasione di un ente reale. Il nostro spirito si compiace dell'essere, si allietta ogni qualvolta percepisce un'entità qualunque, perchè l'obietto dell'intendimento è l'essere, e quando una facoltà afferra il proprio obietto, allora lo spirito si trova bene. Dunque ogni percezione intellettuale produce un sentimento; e questo sentimento è di sua natura gradevole. I *sentimenti estetici* sono di questa classe, cioè sono sentimenti percettivi.

320. 3.º Ci sono i *sentimenti morali*, nascenti dai giudizi intorno al giusto e all'onesto. Le idee stesse di giustizia di onestà di virtù, insomma di bontà morale risvegliano un cotal senso della moralità, il qual senso è anche un impulso allo spirito che lo spinge sulle vie della giustizia e lo ritrae da quelle della immoralità, quando non sia combattuto e sopraffatto da impulsi contrarii che la libera volontà asseconi. Ogni abito vizioso diminuisce tanto o poco la forza del sentimento morale.

321. 4.º Ci sono i *sentimenti religiosi* nascenti dagli atti e giudizi che riguardano la divinità. Questi vengono a identificarsi coi sentimenti morali, allorchè l'idea della moralità è portata all'ultima sua perfezione.

§ 2.º — *Sentimenti spirituali attivi. Delle varie specie di affetti spirituali.*

322. Se i sentimenti passivi sono piacevoli, l'anima vi si affeziona, e si affeziona altresì agli enti d'onde quei sentimenti le provengono. Ecco nuova scaturigine dei sentimenti, cioè dei sentimenti attivi spirituali.

323. Allorchè questi sentimenti attivi sono normali o sia secon-

do natura, si chiamano *affetti*; se trasmodano nella veemenza, in guisa di turbare la ragione e sconvolgere l'ordine voluto dalle cose, sostituendo i *mezzi* a ciò che deve tenersi per *fine*, si chiamano *passioni*.

324. Ogni soggetto sensitivo tende al bene e rifugge dal male; c'è dunque una doppia tendenza degli affetti, una espansione dell'animo verso gli oggetti gradevoli, abborrimento dagli oggetti sgradevoli e nocivi. Gli antichi distinguevano l'appetito *concupiscibile* dall'*irascibile*: il concupiscibile tende al bene e rifugge dal male; l'irascibile tende al facile e aborrisce dal difficile.

325. Gli affetti dell'appetito concupiscibile sono l'amore e l'odio, il desiderio e l'avversione, il gaudio e la tristezza.

326. L'*amore* è l'affetto, con cui l'anima tende alla piena e perfetta unione con qualche oggetto conosciuto come buono. In questo affetto si distinguono due gradi: se la tendenza è di quelle che vengono eccitate dalla semplice percezione dell'oggetto, senza l'intervento di alcun giudizio della riflessione, allora ritiene l'appellazione di *amore*; se è preceduta da una scelta, fatta dietro un giudizio apprezzativo, chiamasi *dilezione*. Si amano tutti gli uomini; si ha dilezione pei parenti, per gli amici: anche l'amore dei nemici è una vera dilezione, perchè dipende da un giudizio, con cui si stimano degni del nostro amore per altri titoli che vincono sulla bilancia i loro demeriti. Per questo rispetto l'amore ha più del passivo che dell'attivo; la dilezione è più attiva, perchè dipende da un giudizio riflesso.

L'amore si distingue anche dalla *carità*; questo è un affetto più nobile, più forte, risvegliato dal giudizio apprezzativo della cosa amata, quando si stima di gran pregio. La carità è la divisa del cristiano, perchè il solo cristianesimo ha potuto insegnare e comandare un effetto, che non è dato dalla natura, ma consiste in una virtù celeste e suscitata nei cuori dalla grazia; virtù che non deve confondersi con la *filantropia*, che un amore insegnato dalla natura, esteso a tutti gli uomini sì, ma intento solo a procacciare loro dei beni transitori. La carità è un amore più nobile, è un vincolo più stretto, è un affetto universale; essa considera gli uomini come fratelli, e Dio come il padre comune, la terra come un esilio, il cielo come la patria. La carità fa tutto quello che fa la filantropia, ma le va innanzi, perchè tutto fa per un fine più alto, che è Dio.

L'amore, tenendo al possesso dell'oggetto amato, non può esser pieno e costante se non quando tenda verso gli esseri intelligenti, e sia ricompensato di pari amore. Chi ama l'essere assoluto, l'essere senza alcuna restrizione, è anche riamato dall'essere e gode un sentimento di felicità. Perciò l'amore è santo, e non può essere che oggettivo; l'amore delle cose corporee e sensibili, considerate come l'oggetto ultimo delle nostre tendenze, ci rende infelici perchè non è vero amore, e non può essere ricompensato ma punito.

L'*odio* è l'affetto dell'animo che abborrisce dal male. Se dunque l'amore tende al possesso dell'oggetto, l'odio ne distacca. E come non si può amare che il bene, così non si può odiare che il male, o ciò che si giudica male. Che se non c'è che l'essere assoluto e oggettivo che meriti l'amore, per la stessa ragione non merita odio se non ciò che tende a violare, a scemare, a offendere l'essere e le sue perfezioni.

Chi ama il bene, odia necessariamente il male; e chi fugge dal male, tende verso il bene. L'odio e l'amore pertanto sono due affetti che si chiamano l'un l'altro.

327. Allorchè il bene, al quale si tende, è lontano, nasce il *desiderio*; il cui contrario è l'*avversione*, che è la tendenza a impedire la realizzazione di un male.

Come il desiderio non nasce che dall'amore, di cui non è che un modo; così l'avversione si genera dall'odio. Ministro dell'amore è il desiderio, e dell'odio è l'avversione; e questa e quello punge l'animo finchè o non sia conseguito l'oggetto, o non sia tolto il pericolo del male. Finchè il bene non è ottenuto, l'anima lo vagheggia se vien ritardato, se ne risente, lo ingrandisce con l'immaginazione.

328. Conseguito che abbia l'anima il bene sospirato, prova un nuovo affetto, che nasce appunto dal godimento del bene presente, con pieno riposo e soddisfazione; questo affetto si chiama *gaudio*.

Si danno però in questo affetto alcune differenze, se non di specie, almen di grado e di qualità accidentali: il gaudio è più tosto interno; se si manifesta al di fuori, si chiama *allegrezza*; e il *giubilo*, o l'*esultanza*, o la *gioia* è il sommo dell'allegrezza. Noi siam portati a manifestare con le parole col canto col riso e co' plausi quel gaudio, che nasce dal conseguimento di un bene da lungo aspettato o straordinario, o dalla cessazione di un gran male o di un gran pericolo.

L'opposto del gaudio è la *tristezza*, in cui l'anima si accuora, si cruccia del male presente, tendendo con ogni sua forza a propulsarlo.

Come i beni, che per lo più si bramano dagli uomini, sono fugaci; così l'ebrezza della gioia è d'un momento; l'amore invece del bene assoluto, producendo la persuasione d'essere riamati da lui e di possederlo, benchè non disvelatamente, lascia nel cuore un riposo, una pace durevole. Anche la tristezza d'ordinario non dura a lungo, perchè nei mali finiti l'anima ha delle risorse; ma se queste nascono da una persuasione meramente naturale, o rendono il cuore infingardo, o gli cercano distrazioni; se si attingono dalla religione, lo rendono rassegnato ed ilare.

329. Veniamo agli affetti dell'appetito irascibile: questi sono, il coraggio, il timore, la speranza, la disperazione e la collera.

330. Il *coraggio* è un affetto nascente dal vivo sentimento delle proprie forze, con le quali si confida di vincere e superare gli osta-

coli che si oppongono al conseguimento di un bene. Di qui il disprezzo dei pericoli, che non può darsi, se non quando essi si riconoscono come non maggiori delle proprie forze.

Bisogna però distinguere il coraggio istintivo dal riflesso: quello è più tosto un sentimento animale che spirituale, e perciò è proprio anche dei bruti; laddove il vero coraggio si risveglia dal sentimento della propria dignità, della propria gloria e conservazione; esso non è cieco e impetuoso, ma suppone la forza d'animo che non si lascia nè sorprendere nè abbattere, e la preesenza di spirito che dà la capacità di discernere in mezzo ai pericoli i mezzi più opportuni per superarli.

Se l'impresa si presenta come arrischiata e di esito troppo incerto, il coraggio diventa *ardimento*; se poi si conosce per estremamente difficile, e pur si vuole affrontare, degenera in *temerità*. Questa può uscire trionfatrice dai pericoli, ma il vanto è della sorte; l'ardimento invece è lodevole, allorchè trattasi di causa importante.

La mancanza di coraggio è *timore*, affetto con cui rifuggiamo da un male che non possiamo evitar di leggieri. Il timore ha diversi gradi ed effetti; se nasce dubio sulla possibilità di superare gli ostacoli che si frappongono al bene bramato, si entra in *inquietudine*; se il dubio si aggrava e i pericoli si accrescono, insorgono *sollecitudini*; quando il male incalza più da vicino, si desta la *paura*; se la paura genera turbamento o ribrezzo, subentra il *terrore*; e se il terrore è tale che l'animo ne smarrisca, è *spavento*; il terrore e lo spavento sono moti violenti e subitanei, prodotti da un pericolo di un male inopinato; gli altri gradi del timore meno energici sono più effetto di riflessione.

331. La *speranza* è una lieta aspettazione di un bene probabile o sia che pensiamo di poter conseguire, quantunque non senza difficoltà. Crescono gli argomenti della speranza? nasce allora la *fiducia*. La speranza non esclude affatto i palpiti del timore; la fiducia è una speranza serena e tranquilla.

Se ci svanisce ogni argomento di speranza, e crediamo impossibile il conseguimento di un bene, cadiamo nella *disperazione*; a cui ci conduce talvolta la *pusillanimità*, che è un timore irragionevole di perdere o di non poter acquistare un bene bramato, o vero di non poter evitare un male temuto.

332. La *collera* finalmente è un subitaneo commovimento dell'animo col quale insorgiamo contro l'autore di un male presente o minacciato, vero o supposto.

La collera ha molti gradi, molte differenze. Se nasce dal dispiacere concepito per la prepotenza di un inferiore, è *indignazione*. Questa non deve confondersi con lo *sdegno*, il quale è una collera mista d'ira e disprezzo. Il *risentimento* è un'indisposizione dell'animo contro l'autore vero o supposto di un'ingiuria, e che cerca l'occasione di erompere con atti o parole. L'*ira* è una col-

lera più viva e avida di vendetta. La *stizza* è meno ardente dell'ira, e suscitata da cause piccole e meschine: è poco più che l'*impazienza*. La *rabbia* è un'ira irragionevole, e fremente entro se stessa, che se disfogasi al di fuori infuriando, passa in *furore*. Questi affetti non durano lungamente; ma quanto sono più veementi, tanto sono più brevi. Se la collera è compressa e si mantiene viva lungamente, chiamasi *rancore*.

333. Lungo sarebbe il distinguere ad uno ad uno tutti gli affetti, dei quali è suscettibile la nostra sensitività spirituale. Il pudore, per esempio, la vergogna, l'invidia, l'emulazione, non sono altro che varie combinazioni degli affetti già enumerati. Che è infatti la *vergogna*, se non la tristezza o il timore di essere esposti all'odio o al disprezzo altrui per qualche fallo o difetto, o un desiderio di giustificarci? che è il *pudore*, se non la vergogna che si manifesta nel rossore e in tutta l'aria del volto? Che è l'*invidia*, se non una tristezza del bene altrui; o un timore, che possedendolo altri, noi ne andiam privi; o finalmente una disperazione di acquistare il bene da altri posseduto? Che è l'*emulazione*, se non l'affetto che nasce in cuore all'uom generoso al vedere altri fare magnanime azioni, con la tendenza a imitarle e vincerle?

334. Lo stesso dicasi degli affetti nascenti dalla contemplazione del bello e del sublime, quali sono la *maraviglia*, lo *stupore*, l'*entusiasmo* ed altri. Questi affetti però non sono semplici ma complessi, un accordo di molti; chè vi entra il piacere di vedere una cosa nuova e inusitata, il desiderio di scoprirne le cause e le conseguenze, il timore talvolta che sotto la novità e grandezza dell'oggetto non si celi qualche pericolo, e l'inquietudine prodotta dalla difficoltà di spiegare la cosa.

335. Qualunque poi sia la varietà di tutti questi affetti, ove bene se ne consideri la natura, si vede che tutti si riducono all'amore, di cui non sono che rampolli diversi. Cos'è infatti l'odio del male, se non l'amore del bene? Non per altro si ha avversione al dolore al difetto alla privazione, se non perchè queste cose ci privano di qualche bene a cui incliniamo. Cos'è il *desiderio*, se non l'amore di un bene che ci manca? Cos'è la *gioia*, se non l'amor del bene che si gode?

336. Noi spesso partecipiamo anche agli affetti degli altri uomini: di qui nascono gli affetti *simpatichi*.

337. La *simpatia* è una partecipazione degli affetti altrui, così piacevoli che dolorosi; a cui si oppone l'*antipatia* o quella disposizione dell'animo, per la quale noi concepiamo degli affetti contrari a quelli che si manifestano in altri. Alla vista o all'immagine dell'altrui stato felice o infelice, noi proviamo in cuore un sentimento di piacere nel primo caso, e di dolore nel secondo: ecco la simpatia. Ma tante volte a noi dispiace il carattere altrui, l'altrui modo di pensare o di operare: vedendo o immaginando quella persona e quegli atti ne proviamo dispiacere; ecco l'*antipatia*, la

quale se tante volte è istintiva, altre volte è riflessa; nell'un caso e nell'altro manifesta in noi un difetto, una debolezza, e ci espone a gran pericolo di essere sgarbati ed ingiusti; quindi è fonte di dissapori e di guai.

338. Gli affetti simpatici sono principalmente la pietà o compassione, la misericordia, la clemenza; e il loro opposto è la durezza e insensibilità di cuore. La *pietà* o *compassione* è un affetto doloroso eccitato in noi dalla vista o dall'immagine delle pene altrui, con una tendenza a recare aiuto. La *misericordia* e la *clemenza* sono due diverse specie della compassione; l'una e l'altra hanno per causa un altrui patimento e tendono a sollevarlo; ma differiscono tra loro pel rapporto del soggetto e dell'oggetto. La *misericordia* presa in generale è una emozione destata dalla miseria altrui; nel che è più tosto un carattere della compassione: ma presa in senso stretto è un'emozione che ha per effetto di rinunciare a un diritto, di rimettere del rigore della giustizia, di fare insomma una grazia. La *clemenza* fa ancora di più: essa dimentica un'ingiuria che poteva vendicare.

339. L'antipatia all'incontro genera prima di tutto la *gelosia*, che, come dice il Batain, è la primogenita dell'*egoismo*. L'*egoismo* è un amore sregolato di sè, che vorrebbe assorbir tutto, e godere di tutto il bene esclusivamente: esso crea la gelosia, la quale è un timore affannoso che altri goda o ci rapisca parte del bene da noi posseduto o bramato. L'*invidia*, la *noncuranza*, il *rancore*, il *disprezzo*, l'*ironia*, il *sarcasmo* sono i suoi ministri. Finalmente la *misantropia* è un'antipatia universale e spinta all'ultimo eccesso, consistente in un'avversione alla società degli uomini in generale, che porta a sgridarli o per disprezzo o per diffidenza o per timore: essa vede tutto in nero, non vede che la parte difettosa degli uomini, esagerandola con la fantasia. Questo affetto abituale nasce da condizioni fisiche o morali.

§ 3.º — Delle varie specie di passioni spirituali.

340. Le passioni spirituali sono affetti disordinati, spinti al grado di perturbare la ragione e tiranneggiare la volontà. Gli affetti possono essere buoni, o solo per eccesso cattivi; le passioni sono sempre contrarie alla retta ragione. Si può dunque stabilire di esse la divisione stessa degli affetti. Guardando però alla qualità degli oggetti che le passioni appetiscono, le riduciamo a tre classi principali, che sono 1.º le passioni della *sensualità*, nascenti dall'istinto animale; 2.º le passioni della *avarizia*, 3.º quelle dell'*ambizione*, che han per oggetto i beni di opinione, cioè la gloria la potenza gli onori.

341. La *sensualità* ha per oggetto i piaceri dei sensi, dal cui frequente e ripetuto uso e desiderio questa passione si rende così forte e impetuosa da oscurare la ragione e render l'uomo simile

agli animali irragionevoli. L'uomo fatto schiavo di questa passione non gusta più i casti piaceri dello spirito; e rare volte avviene ch'egli non sia dominato anche dalle altre passioni.

La sensualità ha tante specie, quanti sono gli oggetti dell'appetito sensitivo; quindi la voluttà, la ghiottoneria, l'ubbrachezza, la mollezza e delicatezza di vita, l'amore eccessivo dei divertimenti e simili.

342. L'*avarizia* è un appetito immoderato dei beni di fortuna: però non si deve confondere l'avarizia con l'*economia*; questa è l'arte di ben accordare l'uso delle ricchezze con le entrate e coi bisogni; l'avarizia invece agogna all'ammassare o per fomento di altre passioni, o per l'abominevole e stupido amor dell'oro e della roba. Perciò l'avarizia è l'amore della proprietà spinto all'eccesso, convertito in avidità, amore di lucro, la forma più ributtante dell'egoismo.

All'avarizia son compagni indivisibili il timore della indigenza, le sollecitudini dell'ammassare, la paura del perdere. Essa snatura l'uomo, non solamente con lo spegnere in lui ogni sentimento di compassione, ogni affezione naturale e sociale, ma rendendolo duro severo crudele contro sè medesimo. Questa passione è insaziabile, cresce con gli anni, e giunge al colmo nell'età senile.

343. Tutti portiamo con noi una tendenza naturale a stimare noi medesimi, un sentimento della nostra dignità e un desiderio di grandezza. Questa ingenua tendenza nasce dalla stessa natura intelligente, fatta per unirsi al fonte di tutta la grandezza e al sole della vera gloria, che è Dio. Perciò essa non vuol essere combattuta e soffocata; chè l'uomo allora cadrebbe in fondo dell'avvilimento; ma si deve darle il vero suo oggetto, che è Dio. Quando all'incontro l'uomo tende a inalzarsi da sè medesimo e in sè medesimo, indipendentemente da Dio, allora questo nobile istinto degenera in passione, e diventa *orgoglio*, il quale genera una famiglia numerosa di altre passioni, diverse secondo i diversi oggetti e le diverse maniere di manifestarsi. Se l'orgoglio nasce da una immoderata brama di stima e di gloria che si sforza con frivoli mezzi di attirare l'altrui attenzione e stima, è *vanità*; se vanta il sapere e ne fa mostra fuor di proposito, è *pedanteria*; se aspira agli onori e al potere, è *ambizione*.

L'orgoglio finalmente, se ci porta a una stima eccessiva di noi stessi e ad inalzarci su gli altri, prende diverse forme che sono la superbia, l'alterigia, l'arroganza, la fatuità, la supponenza, la presunzione.

La *superbia* è la passione, per la quale alcuno si tiene e si vanta da più degli altri; l'*alterigia* è superbia accompagnata da disprezzo degli altri, compiacendosi di vederli al di sotto e quasi non degnandoli d'uno sguardo. Che se alcuno si arroga da sè la superiorità, e pretende dagli altri omaggi e approvazione, è *arrogante*. La *supponenza* è il sentimento di colui che non crede

aver bisogno di veruno, e stima poter bastare a sè: portata all'ultimo punto è *fatuità*, una stolta e insensata compiacenza di sè. Tutte queste forme dell'orgoglio sono accompagnate dalla *presunzione*, la quale induce a credere che tutto si possa ciò che si vuole.

PARTE TERZA

FACOLTÀ ATTIVE DEL SENSO

344. Al *senso*. potenza passiva, corrisponde l'*istinto*, potenza attiva. Anzi l'istinto non è tanto una potenza, quanto una funzione del senso stesso, e propriamente la parte attiva di esso.

345. La parte attiva del senso non è che la tendenza dell'anima verso le sensazioni e i sentimenti aggradevoli, e l'avversione dalle sgradevoli. Queste due tendenze che in fondo sono una sola, quella di appetire lo stato piacevole del senso corporeo e i beni subiettivi dello spirito, danno origine a dei *sentimenti attivi*, cioè agli affetti e alle passioni animali e spirituali che abbiamo descritte, e sono il principio di quelle operazioni, con cui l'anima tende a conseguire l'oggetto appetito.

346. Come il sentimento, così anche l'istinto è di due specie, *animale* e *spirituale*. Vediamo la natura d'entrambi.

CAPO PRIMO

Dell'istinto animale.

347. L'attività con la quale il principio sensitivo tende a conservare e sviluppare la vita, appetendo il piacere e fuggendo il dolore corporeo, si chiama *istinto animale*. Questa attività, se bene unica, ha diversi atti.

348. Data una sensazione, se è gradevole, l'animale l'appetisce, cerca di fermarsi in essa più che può, e di risuscitarla se cessata. Ecco un atto proprio dell'istinto animale.

S'ingannerebbe però chi pensasse che l'istinto non opera se non dietro le particolari sensazioni. Noi abbiamo veduto che a produrre il sentimento corporeo fondamentale cooperano alla loro volta e l'anima e il corpo; abbiain veduto altresì che il principio *senziente*, quantunque in rispetto al *sensifero* sia passivo, non è però del tutto inerte; che anzi non potrebbe esser passivo ricevendo il sentimento, se non vi cooperasse con la propria attività. Esiste dunque un atto dell'istinto animale anche prima delle sensazioni particolari.

349. E così due sono gli atti dell'istinto animale. L'uno primigenio universale uniforme, con cui il principio senziente tende alla

vita e concorre alla produzione del sentimento fondamentale; l'altro acquisito mutabile particolare, che si spiega e si svolge in tante operazioni. Quello è posto dalla natura, come il senso fondamentale; questo è suscitato dagli agenti che mutano lo stato del corpo. Chiameremo *istinto vitale* quel primo *istinto sensuale* questo secondo; perchè quello concorre a produrre la vita stessa dell'animale, che consiste nell'incessante produzione del sentimento; laddove questo per esser messo in azione ha bisogno delle sensazioni.

330. Non si creda che questi due atti dell'istinto procedano da una doppia attività dell'anima. Anche l'istinto sensuale, che vien tratto alla sua operazione dal piacere o dal dolore, dipende da quella prima attività della quale l'anima non è mai senza e che mai non riposa; giacchè l'anima intanto appetisce le sensazioni o ne rifugge, in quanto ha una continua tendenza verso il sentimento corporeo primitivo.

ARTICOLO PRIMO

Dell'istinto vitale.

531. Abbiain dato il nome d'*istinto vitale* a quell'attività con cui il principio senziente coopera alla produzione del sentimento. Vediamo da prima quando quest'attività incominci a operare, e così ne sarà provata l'esistenza; ne vedremo poi gli effetti, e così ci si renderà chiara la sua natura e il suo modo di operare.

532. Il sentimento non è cosa propria del corpo, ma dell'anima; un corpo morto non solamente non sente, ma non è atto per sè a produrre alcun sentimento. E dunque necessario ammettere che l'atto onde il corpo riceve la vita e opera poi alla sua volta sull'anima, sia posto dall'anima stessa. Così è dimostrata come indubitabile l'esistenza di un'attività primigenia nell'anima, con la quale concorre a produrre il sentimento. Dunque l'attività dell'anima deve precedere il sentimento, e però non può consistere in altro, che nell'atto dell'*animazione*. Ma il sentimento stesso non può esistere, se il corpo ancora già non vi cooperi: perchè, se bene sia necessaria l'azione vivificatrice dell'anima, affinché il corpo sia materia idonea del sentimento, il corpo però per parte sua dall'istante che è animato, è già materia di quello, è sentito. Dunque l'azion dell'anima precede bensì di *natura*, ma non di *tempo*, il sentimento e la vita; - per cui l'anima nell'istante medesimo in cui vivifica il corpo, e con l'atto stesso col quale lo vivifica, comunica a lui una proprietà che prima non aveva, quella di operare sull'anima. Questa priorità di natura, ma non di tempo, si può rischiarare con un fatto analogo. Se con un dito io tocco un corpo, si sveglia nel mio dito una sensazione alla quale concorre l'azion mia del toccare e quella del corpo che resta tocca-

to: quella precede questa; ma la sensazione non ha luogo *dopo* il toccamento del corpo, bensì all'*atto* stesso che vien toccato. Tuttavia la mia attività si è mossa per la prima a toccare il corpo, e non già il corpo è venuto egli stesso a toccarmi pel primo.

La prima azione dunque è del principio senziente, che ha per scopo di condurre il corpo a quell'attuazione, nella quale costituito, egli opera poi sull'anima stessa, ciò che forma l'animazione; e quest'attività, questo primigenio e continuo conato di animare il corpo e di produrre la vita, è appunto l'istinto vitale. La seconda azione poi è quella del corpo animato, e quest'azione ha per scopo di produrre nell'anima il sentimento.

353. Se alcuno cercasse qui qual sia l'origine di questa primigenia attività dell'anima, non si potrebbe rispondere se non che essa consiste nella realtà stessa dell'anima, la quale non suppone altra attività davanti a sè che l'atto creatore di Dio.

354. Qual è ora il modo di agire dell'istinto vitale? L'anima per questo istinto tende incessantemente alla perfetta animazione di tutto il corpo. Dal che segue 1.^o che quest'azione è immanente nell'anima, e perciò essenziale alla sua stessa esistenza: 2.^o che ha per termine l'esteso continuo; mentre essendo natura del sentimento quella di diffondersi in un continuo, tale pure esser deve l'azione di questo istinto, che è il generatore di quello: 3.^o che l'azione dell'anima si diffonde per tutto l'esteso con un atto non successivo ma simultaneo; la quale simultaneità fa sì che in tutte e ciascheduna delle parti del corpo si producano i fenomeni del sentimento tanto subiettivi che estrasubiettivi, e che tutto il corpo riceva la vita in un istante.

355. Due poi sono gli effetti dell'istinto vitale; l'uno subiettivo, e l'altro estrasubiettivo.

Il primo effetto è il sentimento: e quantunque non tutte le parti del corpo siano sensitive, su tutte però l'anima esercita la sua attività; cosicchè la stessa circolazione del sangue, il moto intestinale, la secrezione delle parti e molte altre funzioni ne dipendono: e per tal modo l'istinto vitale veglia costantemente alla conservazione della vita, tendendo a mantener in essere tutti quei fenomeni che l'accompagnano.

Il secondo effetto sono i fenomeni estrasubiettivi, consistenti in tutte quelle modificazioni che un corpo animato presenta all'osservazione a differenza di un cadavere; quali sono il colore incarnato, il tono sostenuto delle fibre, il calor naturale e la respirazione insensibile, il movimento ed altri.

356. Perchè però queste due sorte di fenomeni abbiano luogo regolarmente, si richiedono delle acconce disposizioni organiche anche nel corpo. Dal che deriva che, se il corpo è ben disposto e organato, riceve in tutta la sua estensione l'azione dell'anima, e l'animale gode perfetta sanità. Se il corpo è più o meno inetto a ricevere quell'azione, c'è allora nell'animale lo stato di malattia;

a cui succede anche la morte, se il corpo si rende del tutto inetto alle funzioni dell'anima.

357. In questa forza o attività, che genera il sentimento e conserva l'animale, si fondano le forze medicatrici della natura; appunto perchè quest'attività dell'anima non ha altro scopo che di produrre il sentimento, e così dar la vita al corpo e però la perfetta salute, che è la perfetta vita dell'animale.

ARTICOLO SECONDO

Dell'istinto sensuale.

358. L'istinto sensuale incomincia tostochè l'anima ha ricevuto delle sensazioni. Questo stato in cui le sensazioni acquisite si fanno sentire all'animale, non è lui connaturale, come quello del sentimento primitivo e innato; e però quell'attività stessa che produce il sentimento fondamentale, è tratta o a seguire e sforzarsi di prolungare queste sensazioni acquisite, se aggradevoli; o a repellerle e a ritirarsi in sè stessa, se disaggradevoli.

359. È dunque un fatto comprovato dall'esperienza, che le sensazioni destano un'attività nell'animale. Siccome poi quest'attività non tende ad altro che a procacciare nuovi sentimenti e finisce tutta nel sentire; così non ne facciamo un'attività diversa da quella che produce il primo sentimento, ma la consideriamo come una continuazione di essa, distinguendola però per maggior chiarezza col nome d'istinto *sensuale*; il quale nome conviene di più, perchè mentre la prima tende a produr la vita e a conservarla, questa appetisce le gradevoli *sensazioni* che la perfezionano.

360. Propria dell'istinto, così vitale che sensuale, è la *spontaneità*; anzi ne è la stessa essenza. Si dice *spontaneo* tutto ciò che procede unicamente dalla forza o attività naturale dell'anima, se bene per esistere abbia bisogno anche di una causa o interna o esterna che ne determini lo svolgimento. Quindi è che, se bene l'animale non possa operare con l'istinto sensuale, se non preceda qualche sensazione che lo tragga dallo stato d'inerzia; nondimeno l'azione stessa dell'istinto procede dall'anima e non da cosa estranea alla sua attività; è l'anima che opera, e opera spontaneamente, sia che asseconi la piacevole sensazione, sia che si ritragga dalla spiacevole: e quantunque non possa sottrarsi a questa legge di appetire il gradevole e fuggire il molesto, non cessa tuttavia di operare spontaneamente, perchè è legge ontologica di tutti gli esseri attivi di tendere al bene e fuggire il male.

CAPO SECONDO

Dell'istinto spirituale.

361. Per quella stessa ragione che l'animale, dato un piacere o un dolore corporeo, esce fuori a un atto di inclinazione o di aver-

sione; il soggetto umano, dato un sentimento spirituale cagionato dalla cognizione di cosa a lui grata o ingrata, vi tende o ne rifugge naturalmente. Questo è l'*istinto spirituale* o vero *umano* o *razionale*, secondo l'aspetto sotto cui si considera. Questo istinto non è che la facoltà di appetire spontaneamente i beni propri della intelligenza.

362. I beni che appetisce l'istinto umano, sono beni propri dell'uomo in quanto egli è un essere intelligente, e non in quanto è un essere animale. E i beni propri dell'essere intelligente sono beni spirituali. Questi poi sono di due specie, secondo l'ordine delle cose che l'uomo conosce. L'uomo conosce da prima le cose che sono bene soltanto per lui; poi quelle che sono bene agli altri: l'istinto umano segue l'ordine medesimo; da prima non appetisce che i beni soggettivi; in seguito allorché l'uomo conosce che ci sono altri esseri intelligenti, ai quali egli deve portar rispetto e fare del bene, sente un'*inclinazione morale*, una tendenza a fare altrui bene. L'istinto umano dunque ha due specie di oggetti da appetire, e si può dividere in istinto *razionale* e *morale*, secondoché viene eccitato da un *sentimento intellettuale* o da un *sentimento morale*.

363. I bisogni dell'istinto meramente razionale si possono ridurre tutti quanti all'*inclinazione alla propria grandezza*; e questa poi assume tre forme speciali, che sono l'istinto alla *superiorità* o *preminenza*, l'istinto alla *potenza*, e l'istinto alla *gloria*; ai quali si associano gl'istinti dell'*amicizia*, della *società*, della *scienza*, di tutti insomma quei beni che l'uomo conosce mediante la riflessione, e che perciò si chiamano beni di *opinione*. L'istinto morale, che spunta assai più tardi, deriva dalla cognizione dell'ordine assoluto e obiettivo dell'essere, e si riduce all'*inclinazione della benevolenza*, della *giustizia* e *onestà*, la quale è semplicemente *morale*, se ha per oggetto il bene dei simili, o anche *religiosa*, se termina in Dio.

364. L'istinto spirituale si distingue dall'istinto animale, di cui è essa più nobile e sollevato. L'istinto animale infatti tende unicamente alla soddisfazione del senso corporeo e materiale; l'umano appetisce, come si è detto, dei beni spirituali; e perciò quello è tutto dipendente dagli organi corporei, e si limita alla momentanea e circoscritta percezione dei beni relativi: l'umano non dipende dal corpo, ma dagli oggetti dell'intendimento, e non ha limiti; il fine dell'istinto animale non è che la conservazione e perfezione della vita sensitiva; quello dell'istinto umano è la perfezione dell'umana natura. E se bene egli prenda molte volte i materiali delle sue operazioni dalla stessa animalità come sono le immagini sensibili e tutto ciò che è necessario a dar effetto alle sue tendenze; egli però ne prende la forma dalla sola ragione, la quale trasforma, amplifica e, per così dire, spiritualizza la materia somministrata dai sensi. Onde, mentre l'istinto animale opera

del tutto ciecamente, lo spirituale non opera mai senza un lume di ragione e un giudizio della mente.

365. Si può dire tuttavia che anche l'istinto umano in certo senso sia cieco, quando si osservi attentamente il suo modo di operare, e si confronti con la volontà. Questa, come vedremo, emette dei veri decreti, opera per un fine; laddove l'istinto è sempre una inclinazione naturale, a cui la volontà talvolta si oppone, talvolta obbedisce. Cosicchè l'uomo non può impedire che nascano in lui i movimenti istintivi: ma può invece comprimerli, oppugnarli, impedirne l'azione.

366. L'istinto umano, siccome abbisogna dei materiali somministrati dai sensi; così esso tante volte eccita, aguzza, rinvigorisce l'istinto animale stesso, il quale poi viene alle prese con la volontà, e talvolta la vince.

PARTE QUARTA

FACOLTÀ PASSIVE DELL' INTELLIGENZA

CAPO PRIMO

Dell' intelletto.

367. Le facoltà passive primitive dell' umana intelligenza sono due, l' *intelletto* e la *ragione*. Come l'atto dell' intelletto precede quello della ragione, così noi cerchiamo prima la natura di quello, poi di questa.

L' intelletto si può considerare o come un elemento della natura umana stessa, o come una potenza del soggetto umano. L' intelletto elemento è l' *atto primo* di intuizione, atto perpetuo, immanente, essenziale alla natura di ente intellettuale, e che perciò costituisce un elemento essenziale dell'uomo. L' intelletto potenza poi è la facoltà che ha l' uomo di passare da quell' atto primo di intendere a degli *atti secondi*, a delle intuizioni accidentali d' idee specifiche o generiche.

368. La necessità di ammettere l' intelletto elemento è evidente a chiunque rifletta alla natura della specie umana. Suppongasi che l' uomo non abbia alcun atto primigenio essenziale d' intendere, nessuna necessaria e permanente intuizione che lo abiliti a intuire e pensare gli oggetti determinati; come potrebbe poi, date le sensazioni, formarsi le idee degli esseri sentiti? Convrebbe, nell' ipotesi, che dal nulla intendere passasse, per un prodigio eguale a quello di una nuova creazione, a intendere e conoscere le cose senza averne prima la potenza. Ora nessuna potenza può operare prima che esista; conviene dunque ammettere nell' uomo un primo atto d' intendere essenziale continuo necessario, che lo renda idoneo a tutte quelle operazioni intellettive che lo vediamo eser-

citare. E per la stessa ragione che non potrebbero suscitarsi le sensazioni particolari, se già l'animale non possedesse un sentimento fondamentale; così parimenti l'uomo non potrebbe uscire a degli atti particolari d'intendere senza l'intelletto elemento.

369. Anzi dalle cose dette risulta, che l'intelletto come potenza e come elemento non sono due intelletti, ma un solo guardato sotto due diversi rispetti, cioè e come atto primo in sé stesso (intelletto-elemento) e come idoneo a produrre degli atti secondari analoghi al primo, benché particolari (intelletto-potenza).

370. La differenza principale che passa tra il senso corporeo e l'intelletto consiste nella diversità del termine formale di queste due potenze. Mentre il termine del senso corporeo è reale e materiale e non è percepito dall'anima nella sua stessa sussistenza, ma solo nella passione propria dell'anima; il termine invece dell'intelletto è obiettivo, cioè intuito in sé stesso, e perciò essenzialmente immateriale, intelligibile, ideale. Le idee insomma sono il termine naturale e immediato dell'intelletto. Nessuna realtà è per sé il termine naturale di questa potenza. Solo con la percezione intellettiva l'anima percepisce i reali, contemplandoli nell'idea.

371. Ma quale è poi l'oggetto essenziale dell'intelletto come elemento? Lo abbiám veduto in Ideologia. Se l'essenza dell'essere è il mezzo del conoscere, la forma stessa della nostra intelligenza, essa è dunque l'oggetto essenziale del nostro intelletto.

L'essenza dell'essere però non è appresa per natura se non sotto la forma di essere ideale. L'essere sotto tutte tre le sue forme non è noto per natura se non a sé stesso, cioè a Dio. Perciò l'oggetto essenziale del nostro intelletto non è che l'idea dell'essere.

372. Possiamo dunque definire l'intelletto in generale per la — potenza dell'essere come essere, e dell'essenza dell'essere —; e l'intelletto umano per la — potenza d'intuire le idee —. L'atto poi essenziale dell'intelletto umano è l'intuizione perenne dell'essere ideale.

CAPO SECONDO

Della potenza risultante dalla ragione.

373. Come l'intelletto è la potenza che intuisce l'essere ideale; così la ragione è la potenza che percepisce i reali, e riflettendo poscia su di essi e sulle loro idee ne trae nuove cognizioni.

La percezione intellettiva poi consistendo in un giudizio, e il dedurre cognizioni da cognizioni essendo ciò che comunemente si chiama raziocinio; possiamo definire in generale la ragione per la — facoltà di giudicare e ragionare —. E poichè il giudizio e il raziocinio consistono in un' applicazione delle idee sia alle cose reali, sia alle idee fra loro; così la ragione è propriamente la facoltà di applicare le idee agli esseri reali o ideali.

374. La sua prima funzione è quella di percepire le realtà, tra le quali il sentimento fondamentale animale è percepito dal principio razionale con atto primigenio e immanente. E siccome questa percezione consegue alle due potenze, senso e intelletto, il primo de' quali somministra la realtà, e il secondo fornisce il mezzo generale della conoscenza; ecco perchè la ragione si chiama *potenza risultante*. Essa risulta nell'anima qual conseguenza del sentito e dell'inteso, mentre l'anima, principio comune del senso e dell'intelletto, riunisce il sentito e l'inteso per mezzo d'*unione percettiva*, percependo il reale (senso o suo termine) nell'ideale (idea dell'essere) come nella sua essenza.

375. La ragione ha anch'essa, come il senso e l'intelletto, un suo *atto primo*, che è la percezione intellettiva del sentimento fondamentale animale, come già si è veduto. Perciò, quantunque ella sia potenza risultante, è però essenziale alla specie umana, essendo il suo atto primo e l'anello di unione fra l'anima intellettiva e il corpo; e così l'uomo si chiama a buon diritto un *subietto razionale*.

376. Vediamo ora le diverse funzioni della ragione. E prima di tutto, essa è la facoltà formatrice delle cognizioni. Applicando alle sensazioni l'idea dell'essere, essa viene ad affermare e quindi a conoscere le cose reali e sussistenti. L'intelletto solo non potrebbe percepire i reali, ma resterebbe perpetuamente nell'ordine delle idee contemplandole senza farne verun uso.

377. La ragione inoltre, essendo quella che applica i concetti universali dell'intelletto agli enti particolari, è principio di determinazione dei concetti; cosicchè fornisce l'intelletto-potenza di tante idee determinate. Prima che noi conoscessimo alcun uomo, l'intelletto non aveva che il concetto universale dell'*essere*. Ma venuta l'occasione di applicare quel concetto all'ente particolare *uomo*, quell'idea ricevette una determinazione; e così l'intelletto-potenza venne arricchito di una nuova idea, o meglio di una determinazione specifica dell'idea universale e indeterminata.

378. La ragione non si limita già alle prime cognizioni delle cose sussistenti; ma cresce in esse e aiutata dal linguaggio e dall'educazione sociale, riflette sulle proprie cognizioni, le scompone le analizza le confronta fra loro, e conchiude poi portando dei giudizi riflessi, tanto nell'ordine delle idee o verità astratte, quanto nell'ordine delle realtà. A cagion d'esempio, conosciuto una volta un uomo, ove un altro le si presenti a conoscere, fa un confronto tra quel primo e questo secondo; e trovata identità di natura, conchiude che tanto questo che quello sono enti della medesima specie. Lo stesso fa nell'ordine delle idee. Che anzi, giunta a certo sviluppo, la ragione è ormai capace di connettere più proposizioni e dedurre un giudizio da altri giudizi, salendo di verità in altre verità d'un ordine più elevato. Dall'esistenza del mondo mutabile contingente, pel principio di causa deduce l'esistenza

dell'essere infinito necessario e completo. Il che fa per mezzo di una serie di giudizi gli uni concatenati con gli altri. E questo è l'atto più complesso della ragione umana.

379. La ragione dunque nel suo sviluppo segue necessariamente una legge, per la quale 1.^o si forma le cognizioni delle cose reali percepite col senso; 2.^o riflettendo su di esse, le viene illustrando e si rende capace non solo di portare sulle cose e sulle idee dei giudizi, ma di connettere altresì molti giudizi fra loro, e comporsi de'raziocini. Perciò la ragione può suddividersi in due facoltà principali, nella *facoltà della cognizione diretta*, e nella *facoltà della cognizione riflessa*; chiamiamo diretta la prima cognizione delle cose, perchè precede ogni riflessione e si opera mediante una diretta e immediata applicazione dei concetti alle cose sussistenti; riflessa l'altra perchè acquistata o almeno illustrata dalla riflessione.

CAPO TERZO

Facoltà della cognizione diretta, o sia della percezione intellettuale.

380. Dato un sentimento, è dato un ente reale, o un suo modo di esistere, che però non esiste diviso dall'ente reale. Questo sentimento è per l'anima umana uno stimolo e una ragione sufficiente di quell'operazione che consiste nel percepire intellettivamente e direttamente l'ente reale sentito. E questa operazione si chiama con tutta proprietà *percezione intellettuale*, per distinguerla dalla *percezione sensitiva corporea*, con la quale non si percepisce altro che una passività suscitata da un'impressione corporea.

Questa percezione intellettuale, fornendoci la cognizione di un ente reale per mezzo di un atto non riflesso, ma diretto e immediato della ragione, chiamasi anche la *facoltà della cognizione diretta* (a).

381. Ogni sentimento appartiene all'ordine dell'ente reale; perciò questa percezione è la *facoltà di conoscere i reali*.

382. I reali che l'uomo percepisce, o sia conosce immediatamente, non sono che due, l'anima propria e i corpi. Questi reali sono *finiti e contingenti*; e in tanto sono conoscibili all'uomo, in quanto esso è fornito 1.^o di intelletto (potenza dell'essere ideale), 2.^o del senso corporeo, il quale è finito e contingente. Il *reale infinito* non è conoscibile all'uomo per natura, perchè esso non è compreso nell'essere ideale presente all'intuito umano. Esso quindi è conoscibile non per via di percezione, ma per via

(a) Se però la riflessione ci conduca a delle cognizioni nuove di enti reali, anche queste cognizioni, benchè prodotte con un atto di riflessione, non sono tuttavia riflesse, ma dirette.

di ragionamento. Lo stesso è da dirsi degli spiriti puri e dell'anima altrui; perchè questi enti non producono su di noi una loro propria azione immediata, ma operano su di noi per mezzo dei corpi.

383. La percezione intellettuale che costituisce l'atto primo della ragione e l'anello di unione tra l'anima intellettuale e il corpo, è essenziale, permanente, abituale; tutte le altre percezioni non sono essenziali ma accidentali, come le sensazioni e i vari sentimenti che succedono nell'uomo. Nella parte subiettiva delle sensazioni corporee l'anima intellettuale percepisce sè stessa come principio senziente; nella parte estrasubiettiva percepisce i corpi esterni o il proprio corpo per mezzo degli organi esterni. In ogni sentimento poi intellettuale e spirituale l'anima, con un atto di riflessione, percepisce sè stessa come principio intelligente e percipiente, acquistando così la consapevolezza di sè e de' suoi atti. Nella percezione abituale l'anima, come si è detto, non percepisce che il solo sentimento animale; ripiegandosi poscia sull'atto della percezione, percepisce sè percipiente e viene a conoscersi intelligente e razionale, nel che consiste la coscienza. E questo atto della coscienza intanto si dà, inquanto ogni atto dell'anima è un sentimento; e il sentimento è materia e ragion sufficiente di una nuova percezione.

384. Alla percezione intellettuale, di qualunque cosa ella sia, concorrono tre elementi: 1.^o un *sentimento*, 2.^o l'*idea dell'essere*, 3.^o l'*affermazione* o l'*apprensione* della cosa sentita. Il sentimento è elemento reale e per sè inconoscibile, perchè non entra nell'essenza dell'essere, essendo finito e contingente, quando l'essenza dell'essere è infinita e necessaria. L'idea dell'essere è elemento puramente ideale, e presenta la conoscibilità di tutte le cose. Laonde il sentimento viene a percepirsi intellettivamente mediante l'affermazione, con cui l'essere che lo spirito intuisce come in potenza (idea) si afferma come in atto o sussistente (realtà).

L'anima infatti che ha l'intuito naturale dell'essere, pensa in esso la possibilità in genere di tutti gli esseri. Ma fin qui non conosce ancora alcun sussistente. Tosto che è dato un sentimento, l'anima lo avverte, lo distingue dalla indeterminazione dell'essere, quasi dicesse: Ecco un ente, ecco una realizzazione di quanto pensava come possibile, ecco un caso particolare della possibilità universale dell'essere.

E ciò è quanto ci depone l'esperienza e la coscienza stessa; giacchè, dato appena un sentimento, una sensazione qualunque, noi tosto conosciamo l'essere a cui appartiene, ne abbiamo l'idea determinata, e di più la persuasione della sua sussistenza.

385. Nella percezione intellettuale si distinguono tre gradi l'*apprensione* della cosa, l'*affermazione* della sua sussistenza, e la *persuasione* che la cosa veramente è o sussiste.

386. La semplice apprensione è propria della percezione fondamentale, perchè, siccome questa è abituale e immanente, così non si può dire che contenga un atto di affermazione e persuasione se non virtuale e implicita. Lo stesso può dirsi di tutte le percezioni intellettive prima che l'uomo siasi acquistato l'uso di qualche linguaggio. Allora egli nella percezione esce fuori ad un' *affermazione espressa* e ad una *persuasione distinta*.

387. L'affermazione però, almeno implicita, si contiene in ogni percezione. Questa non è altro che un' applicazione dell'essere ideale alla cosa sentita, con cui si forma la *sintesi primitiva*. Ora, applicar l'essere alle cose non vuol dire se non riconoscerle come enti, e quindi affermarne a sè stessi con un *verbo* interiore la sussistenza. Infatti fino a tanto che il mio spirito non ha detto interiormente che una cosa è, non si può dire che l'abbia percepita e conosciuta. Dunque la prima cognizione degli enti si fa con un atto interno e implicito di affermazione.

388. Per ultimo la persuasione è quello stato, in cui riposa la percezione stessa; e più tosto che un atto deve dirsi appunto uno stato o un abito dello spirito, mentre non è che l'assenso a quanto la ragione ha appreso o affermato. Anzi, può dirsi che non sia altro se non l'affermazione stessa, in quanto dura abitualmente nello spirito.

389. L'affermazione che si contiene nella percezione intellettiva, è un *giudizio*; e propriamente quello che chiamasi *giudizio primitivo*.

390. *Giudicare* vuol dire — attribuire un predicato a un subietto —. Il *predicato* è sempre l'idea di una qualità che col giudizio si afferma convenire al subietto; il *subietto* è la cosa a cui si attribuisce quella qualità. La qualità poi può essere o l'esistenza o un modo dell'esistenza; e il subietto è una cosa o reale e sussistente, o semplicemente ideale (Log. 43 e segg.).

391. Si distinguono più sorte di giudizi: qui accenniamo la sola distinzione che corre al presente discorso, cioè del giudizio *primitivo* e del *secondario*. Il primitivo è quello che si porta sulla cosa percepita intellettivamente; il secondario quello che si conchiude dopo avere analizzato le cognizioni già acquistate.

392. Vediamo la natura del giudizio primitivo, che è quello che ci occupa presentemente. E per fare ciò torniamo al fatto della percezione intellettiva. Cosa fa il nostro intendimento in questa operazione? Esso non fa se non conoscere la semplice esistenza di una cosa sentita. E questa conoscenza, come abbiám veduto, non può farsi senza affermare a sè stessi la sussistenza della cosa, senza una credenza o persuasione che la cosa abbia una propria sussistenza, senza quindi un giudizio. Se questo giudizio dovesse esprimersi con parole, potrebbe formolarsi così: « Qui c'è un ente fornito delle tali e tali qualità ». Ma queste qualità la mente nostra non le distingue ad una ad una, non le riunisce nel giudi-

zio dopo un'analisi; ma con un atto spontaneo, naturale, immediato concepisce la sussistenza di quell'ente con tutti que' suoi modi che lo costituiscono nel suo essere particolare e individuale. Partiamoci alla prima volta che abbiám percepito e conosciuto a cagion d'esempio un garòfano: allora noi non abbiám detto a noi stessi: « ecco qui un vegetale, un fiore della specie dei garofani: ecco quel suo calice tubuloso, que' suoi pétali variopinti e frastagliati al lembo, quel grato odore ». Noi abbiám percepito in realtà tutte queste cose, ma senza distinguerle le une dalle altre, senza dare un nome nè al fiore nè alle sue parti e qualità; il che facciamo adesso, perchè, possedendo già la cognizione di questa specie, allorché abbiám la percezione intellettuale di qualche garofano, subito corriamo con la mente a cercarne l'idea astratta e generica, legata com'è al vocabolo; e così con un giudizio comparativo e riflesso completiamo il giudizio primitivo. Nel giudizio primitivo noi non facciamo che pensare la sussistenza di un ente sentito.

393. Posto ciò, è facile trovare il predicato e il subietto di questo primo giudizio. In esso noi predichiamo l'esistenza di ciò che abbiám sentito. Dunque l'*idea di esistenza* è il predicato di questo giudizio; e il *sentito* in quanto è conosciuto ne è il subietto: in altre parole la nostra mente concepisce qui due cose; 1.^o un essere realmente esistente, 2.^o dei modi di questo essere. In quanto all'essere, la mente non potrebbe concepirlo e pensarlo, se già non possedesse l'idea di esistenza; giacché non può attribuirsi un predicato a un subietto, se non si possiede il predicato stesso. In quanto ai modi, la mente, come insegna l'esperienza, non li conosce se non dopo ricevute le sensazioni. Infatti nella percezione garofano quali sono i modi che l'intendimento riconosce in esso, se non un certo colore, un certo odore, una certa figura di tutte le parti? Ma tutto questo non si comprende forse nella percezione sensitiva? Dunque il senso è quello che somministra alla ragione le qualità o determinazioni che si riconoscono nell'essere percepito.

394. Quanto abbiám detto fin qui sulla natura del giudizio primitivo, ci è dato dalla semplice osservazione del fatto. Esaminando la prima cognizione delle cose, troviamo 1.^o che all'occasione delle sensazioni noi conosciamo gli enti reali che ce le hanno prodotte. 2.^o Che questa cognizione include necessariamente l'affermazione o credenza che quegli enti che sussistono in sè, sono enti reali. Giacché fino a tanto che noi non abbiám affermato a noi stessi che una cosa è, non possiamo dire di conoscerla. 3.^o Che questa affermazione non è altro che un giudizio, col quale predichiamo l'essere, l'esistenza di quella cosa che ci ha modificati nel sentimento; il che avviene sempre quando conosciamo un ente reale. Dunque è la semplice osservazione quella che ci rivela i termini del giudizio primitivo, che sono 1.^o l'idea di esistenza, la

quale, essendo necessaria a questo giudizio, deve esistere nel nostro intelletto previamente al medesimo; giacchè se noi non sapessimo già prima cosa sia *ente* in generale, ci sarebbe impossibile il conoscere alcun ente in particolare: 2.° il subietto sentito, il quale può essere o il nostro sentimento interno, o le sensazioni esterne come segni dei corpi.

395. Ma all'esistenza di un giudizio non basta che siano dati i suoi termini o elementi, il *predicato* e il *subietto*; conviene di più che la mente li congiunga insieme; il che non può fare senon pronunciando che passa convenienza fra i due termini dati. Ciò stando, in qual modo avviene l'unione dei due termini nel giudizio primitivo? Per esso noi affermiamo, che un ente sussiste o sia *reale*; predichiamo cioè l'esistenza di un subietto sussistente. Ma ciò non può darsi, se non perchè il nostro spirito riconosce una specie d'*identità* fra l'essenza dell'ente che l'intelletto già intuisce, e quell'*attività* che si manifesta nel sentimento. Riducendo tutto ciò a una formola, egli è come se noi dicessimo interiormente così: « Quell'ente che il mio intelletto contempla *in idea* o sia come *in potenza*, qui è *realizzato* o *ridotto all'atto* nella tal maniera ». Quindi è che l'*idealità* dell'ente, la sua intelligibilità è contemplata dall'intelletto, e la sua *reatità* o *sussistenza* consiste nel sentimento o in ciò che modifica il sentimento. E siccome tanto il sentimento, quanto l'intuizione dell'ente ideale si trovano nell'identico soggetto sensitivo-intellettivo; si vede da ciò come possa aver luogo la sintesi fra l'idea e il sentimento o sia il giudizio primitivo. Quell'io che sento, sono anche quello che pensa l'essere; pensando l'essere, penso la possibilità che qualche cosa sussista; il sussistente è sempre un subietto, un sentimento, o cosa che opera nel sentimento; dunque allorchè io ho un sentimento, posso rapportarlo, all'idea dell'essere, e dire « qui c'è dell'essere sussistente ».

396. Dal fin qui detto risulta che il giudizio primitivo, che chiamasi anche *sintesi primitiva*, perchè congiunge il predicato d'esistenza col subietto sentito, ha tre momenti. Giacchè 1.° lo spirito ha contemporaneamente e le sensazioni e l'idea di esistenza; 2.° riferisce le sensazioni all'idea; 3.° percepisce nelle sensazioni un'esistenza particolare, un caso particolare dell'esistenza che l'intelletto contempla in universale e la ragione afferma come particolare e sussistente.

397. E questa prima funzione della ragione si fa spontaneamente, per opera dell'istinto razionale, senza alcun accorgimento della coscienza, senza analisi veruna. Nè però ella è cieca e fatale; perchè lo spirito riceve bensì dalle sensazioni un eccitamento a pronunciare questo giudizio; e questa non è che la parte materiale del giudizio stesso: ma il formale, la ragione obiettiva del giudizio è l'*identità* vedutatra l'idea di esistenza e l'ente reale in quanto è conosciuto; anzi il giudizio è appunto questa stessa

vista dell'identità di cui parliamo, essendochè vedere che vi è un caso particolare dell'essere universale, e giudicare che un ente particolare sussiste è precisamente la stessa cosa. Che se il giudizio primitivo si fa in noi dalla stessa natura, resta con ciò confutata l'opinione di coloro che sostengono formarsi prima le idee delle cose, e poi applicarsi alle cose stesse; il che importerebbe una vera riflessione, e quindi interverrebbe la volontà e non la sola natura.

CAPO QUARTO

Facoltà della cognizione riflessa.

398. Se l'uomo non avesse che la facoltà della percezione intellettuale, poco s'inalzerebbe al di sopra della natura animale. Tutte le sue cognizioni si limiterebbero agli oggetti corporei e materiali e al soggetto sensitivo, in quanto è suscettibile di piaceri e dolori corporei. La sua ragione sarebbe impotente a formare un confronto, a costruire un ragionamento, ad acquistarsi l'idea dello spirito, della virtù, del dovere, ad assorgere alla causa prima di tutte le cose e al concetto di una vita futura. Tutto questo corredo di cognizioni non si ha, se la ragione non lo cavi e dalla cognizione degli oggetti reali percepiti, e dalle idee che l'intelletto inchiude potenzialmente nel lume razionale. A questo bisogno però provvede un'altra facoltà, la facoltà del *riflettere*, la quale ci mette in grado di analizzare le cognizioni prime, di acquistarci la coscienza di tutto ciò che avviene in noi, di far dei confronti, di salire alle ragioni delle cose, e così illustrare le cognizioni acquistate e formarcene delle nuove. Se dunque la ragione non avesse prima esercitata la facoltà della cognizione diretta, mancherebbe la materia prima su cui riflettere; ma se poi non godesse della facoltà di riflettere, rimarrebbe ognora bambina.

399. La riflessione è bensì una facoltà sola; ma diverse e molteplici sono le sue funzioni. Prendiamo dunque in esame le operazioni che fa la nostra mente, giunta all'uso della riflessione; poi vedremo quelle altre facoltà che sono ministre e ausiliarie della ragione nella facoltà della cognizione riflessa.

ARTICOLO PRIMO

Della facoltà di attendere e di riflettere.

400. Lo spirito non può conoscere alcuna cosa se non rivolgersi con la sua attività intellettuale alla cosa stessa. Quindi la prima indispensabile condizione del conoscere che che sia è l'attenzione.

401. Se per *attenzione* s'intende quell'atto dello spirito che è necessario a concepire e conoscere qualunque cosa, essa allora non è che la — conversione dello spirito agli oggetti suoi propri; e in tal caso l'intuizione primitiva, tutte le particolari intuizioni, ogni atto di percepire giudicare ragionare ricordare non è che un atto di attenzione. Che se con questo nome s'intende accennare una facoltà particolare della ragione, allora essa può definirsi la — facoltà di concentrare lo spirito su qualche oggetto o su qualche parte di esso —. Che se poi lo spirito attende agli oggetti già percepiti all'intento d'illustrare ed estendere le proprie cognizioni, allora adopera un'altra facoltà diversa dalla semplice attenzione, la facoltà di *riflettere*.

402. La riflessione è sempre una percezione di percezione; giacchè non può riflettersi se non su ciò che già si è percepito e conosciuto; e con questo atto di ripiegare lo spirito su ciò che si conosce, si percepisce la stessa percezione, e così si aumenta il sapere; perchè o si illustra ciò che già si conosce, confrontando più oggetti e più parti di oggetti fra loro, con che se ne conoscono i rapporti; o si vengono a conoscere dei nuovi enti.

403. Il proprio della riflessione, il carattere che la distingue da altre facoltà affini, si è ch'essa aumenta il sapere dell'uomo. Ma come l'aumenta? Essa l'aumenta col riferire e confrontare all'essere ideale la percezione su cui riflette. L'essere ideale presenta l'essenza dell'essere, e perciò contiene in sé virtualmente tutte le relazioni degli enti, tutti i principj della ragione.

404. La riflessione può essere *parziale* o *totale*. È parziale, se tende a scoprire i rapporti degli oggetti particolari su quali ella cade, senza estendersi a cercare i rapporti degli oggetti con l'essere universale essenziale. È totale, se tende a scoprire questi rapporti.

405. I rapporti dell'essere universale sono sempre universali, e quindi si estendono in qualche modo a tutto lo scibile; quando invece i rapporti degli enti fra loro non costituiscono che una parte dello scibile. Allorchè si è giunti alla riflessione totale, non si può riflettere più oltre; non resta che discendere nuovamente alla riflessione parziale, facendo delle applicazioni dei principj supremi. Così se io rifletto su di un corpo e scopro i rapporti che le sue qualità accidentali hanno con la sostanza di esso, vengo a conchiudere che non si danno quelle qualità, per esempio il sapore il colore di un frutto, senza la sostanza del frutto stesso. Ma se poi confronto questo obietto particolare con l'essere universale, risalgo al principio, universale anch'esso; che cioè — Non si dà accidente senza sostanza —. La prima è riflessione parziale, la seconda è totale, e non ammette alcun'altra riflessione d'ordine più elevato, a meno che non si faccia astrazione anche dall'obietto su cui si era portata la riflessione da principio.

ARTICOLO SECONDO

Dei vari modi, onde opera la riflessione parziale.

406. La riflessione totale assorbe alla cognizione dei *principi supremi* dello scibile, degli *ideali* che sono le idee perfette di ciascuna cosa, del *metodo scientifico*, e alla *cognizione assoluta e trascendentale*. Noi limitandoci ora a parlare della riflessione parziale che è quella di cui comunemente fanno uso gli uomini, diremo dai vari modi onde ella opera.

407. La riflessione tende a trovare i rapporti delle cose. Questi sono di due specie opposte. Giacchè ora dividono le cose fra di loro, quali sono i rapporti di dissomiglianza, di opposizione e simili; ora li uniscono insieme, quali sono i rapporti di similitudine, eguaglianza, analogia, correlazione e altretali. Ecco due modi di operare della riflessione, l'*analisi* e la *sintesi*.

408. Ma oltre di ciò la riflessione talvolta, sempre usando dell'idea dell'essere, non solo trova il rapporto degli oggetti che già conosce, ma ella stessa produce con la sua attività uno dei termini del rapporto, sia che lo deduca a rigore di raziocinio, o che se lo finga e se lo crei da sè stessa. Questi due modi di operare della riflessione li possiamo chiamare l'uno *fede razionale*, e l'altro *creazione razionale*.

La riflessione dunque ha quattro funzioni che sono l'analisi, la sintesi, la fede e la creazione razionale.

409. I. *Analisi*. L'analisi è la—funzione con cui la mente scompone un oggetto sconosciuto (un'idea) nelle varie sue parti —, vale a dire ne' vari aspetti anch'esso può presentare.

410. La mente infatti, come attesta l'esperienza, ha virtù di dirigere l'attenzione sugli oggetti percepiti, di restringerla a pochi, estenderla a molti, anche a tutti, di fermarla su di una sola parte di un oggetto e concentrarla in un solo punto. Ciò posto, allorchè essa concentra l'attenzione ora su di una parte di un oggetto ora su di un'altra, ora su di un oggetto ora su di un altro, all'intento sempre di scoprirne i rapporti, esercita quel modo di riflessione che si chiama *analisi*.

411. L'analisi altra è *materiale*, altra *formale*. Allorchè le parti dell'oggetto diviso riescono tutte della medesima natura e condizione logica, non variando fra loro che di grandezza o quantità, si ha l'analisi materiale, da cui nascono per esempio i numeri, e quindi le scienze matematiche. Allorchè invece le parti dell'oggetto diviso variano di natura e condizione logica, come quando un genere si divide in molte specie, allora si ha l'*analisi formale*. Questa non è che l'*astrazione*. *Astrarre* nel linguaggio filosofico vuol dir dividere, separare *mentalmente* e non già *realmente*, quello che nelle prime percezioni è dato in gruppo, in complesso. E non solo vuol dir dividere mentalmente, ma anche

distinguere e separare ciò che logicamente è distinto, come si è detto.

412. Sia data un'idea specifica, per esempio l'idea di faggio. La mia mente può fermare l'attenzione su di una sola nota di quell'idea abbandonando le altre; può fermarla su ciò che in essa trova di comune con molte altre specie, ritirandola da tutto ciò che presenta di proprio la specie faggio; e l'idea che gliene resta è un *genere*, e non più una *specie*; è l'idea di *pianta*, e non più quella di faggio.

Eguale, data l'idea specifica di rosa, la mente può concentrare la sua attenzione o sul colore de' suoi petali, e sull'olezzo che esala, o sulla forma, sulla grandezza, e via discorrendo. Con ciò essa viene a formarsi tante idee, che si chiamano astratte, in quanto vennero divise e tolte mentalmente dall'idea con cui da principio formavano un tutto.

413. Se la mente in questa divisione conserva ancora nell'idea ciò che vale a rappresentare un individuo, l'astrazione dà per prodotto un'idea ancora *specificata*, quantunque astratta; se poi l'idea conservata non è corrispondente a un individuo, ma è applicabile a più specie, dà per prodotto un *genere*. Quanto più poi nell'astrarre abbandona di note specifiche o generiche, tanto più elevata riesce l'astrazione e più estesa e comune l'idea (a).

414. II. *Sintesi*. La *sintesi* è una — composizione delle parti in un tutto —, sempre intendendosi di parti ideali, di parti dell'oggetto in quanto è conosciuto, e non di parti reali.

415. Anche la sintesi si divide in *materiale* e *formale*, secondochè si uniscono parti della stessa natura, come nella somma o moltiplicazione numerica; o parti di natura e condizione logica differente, come nel giudizio, in cui la mente unisce il predicato col subietto.

416. La sintesi formale dunque consiste nel *giudizio*; perciò di queste e delle sue varie concatenazioni dobbiamo parlare.

417. La mente esercitata nella riflessione è capace di portare dei giudizi fondati sulle idee astratte o sia sul paragone fra più idee già distinte e scomposte. Onde questa specie di giudizio si chiama *giudizio comparativo*, in quanto è il risultato di un confronto: si chiama *secondario* o *riflesso*, in quanto vien dopo al primitivo e alla riflessione; finalmente si dice *sintesi secondaria*, perchè consiste nell'unione di più termini riflessi e confrontati. In quanto poi al suo effetto, o egli si limita a rischiarare un oggetto percepito, e dicesi *analitico* o *esplicativo*: o di più idee, di più oggetti ne fa uno, ed estende quindi l'idea del suo proprio soggetto, e dicesi *amplificativo* o *sintetico*, che genera le idee *complesse*. Percepisco un uomo; poi un altro; indi

(a) Le varie specie d'idee astratte si vedano a suo luogo nell'Ideologia.

conosco che l'uno è figlio dell'altro: questo rapporto che ora aggiungo ai due uomini non esisteva nella prima percezione, e non poteva sapersi che per la facoltà del riflettere.

418. Il giudizio secondario si fa mediante un paragone. Il *paragone* è una — funzione della facoltà del riflettere, con la quale due o più idee si avvicinano fra loro, affine di vederne i rapporti —. Esso si compie mediante un triplice atto. Infatti al paragone si richiede 1.^o l'attenzione su qualche idea; 2.^o un altro atto di attenzione su di un'altra idea o sopra altre idee dalla prima distinte; 3.^o l'attenzione sulle somiglianze e differenze che corrono fra le medesime. Il paragone non esiste che in quest'ultimo momento, essendo impossibile notare le differenze e le somiglianze fra le idee, se queste non siano vedute con un solo intuito e col fine di raffrontarle.

419. Molte volte accade che la riflessione scorra non solamente fra idea e idea, ma tra giudizio e giudizio, confrontandoli fra loro e deducendone un terzo in essi contenuto. Questa è la facoltà del *raziocinio*, di cui abbiám parlato nell'Ideologia e specialmente nella Logica.

420. Del raziocinio si giova la ragione quando non coglie immediatamente la relazione che passa tra il predicato e il soggetto di una proposizione. Allora va in traccia di qualche idea di mezzo, mediante la quale illustra quel termine che nella proposizione le riesce oscuro. Ciò prova che la riflessione è produttiva di nuova cognizione, mentre i giudizi che si uniscono e si confrontano tra loro sono due, e il raziocinio ne ha tre, vale a dire una conseguenza dedotta da due premesse.

421. Che se io, innalzandomi a una più elevata riflessione, confronto i raziocini coi giudizi, e fra loro stessi concatenandoli, e deducendone altre conseguenze, allora ho il *ragionamento*; il quale non è che una serie più o meno lunga di raziocini, gli uni concatenati con gli altri.

422. III. *Fede razionale e integrazione*. Usando della riflessione intorno alle cognizioni già acquistate, la mente assorge talora alla cognizione di nuovi enti, di verità nuove, cioè non contenute in quelle che già possiede. Raffrontando un oggetto percepito all'essenza dell'essere, scopre che l'esistenza di quell'oggetto è condizionata a quella di un altro ente ch'esse non ha mai percepito. Da ciò deduce che quest'altro ente non percepito deve di necessità esistere per ciò appunto che esiste quel primo. L'esistenza dell'ente così dedotta non è quella che cade nella nostra percezione. L'ente dedotto rimane occulto 1.^o nella reale sua esistenza, 2.^o talvolta anche ne'suoi modi di esistere. Perciò la mente nell'affermare l'esistenza esercita un'altra funzione, diversa dalla percezione intellettuale; e quest'altra funzione si chiama acconciamente *fede razionale* o anche *integrazione*. Si chiama *fede*, perchè ogni ente conosciuto per via di rapporti con altri enti già

conosciuti percettivamente non è che una fede. Si chiama *fede razionale*, perchè il motivo di questa credenza o persuasione non è l'autorità nè umana nè divina, ma è l'esigenza intrinseca dell'essere conosciuta razionalmente. Si chiama poi anche *integrazione*, perchè con questa funzione si viene a completare la cognizione percettiva, che sarebbe contraddittoria, qualora non si ammettesse l'esistenza di quell'ente dedotto.

Per mezzo di questa facoltà i fisici scoprono talvolta le leggi della natura, e i filosofi dall'ente contingente e finito, di cui hanno una cognizione percettiva, deducono l'esistenza dell'essere necessario, pel principio di causa e di assoluta esistenza.

423. Non sempre però ciò che è oggetto della fede razionale, lo è anche dell'integrazione; per cui tra questi due modi di ragionare si dà una differenza, come tra la specie e il genere. La fede è genere, l'integrazione è specie.

Sempre infatti, allorchè noi abbiamo la persuasione ragionevole della sussistenza di un ente non percepito, vi è fede razionale; ma non sempre questa fede è necessaria per integrare le nostre cognizioni. L'integrazione ha per suo scopo di completare l'*essenza dell'essere*, non avuto alcun riguardo alla *sussistenza dell'essere* stesso. Invece la fede razionale si dà anche riguardo alla sussistenza delle cose, e non già alla piena cognizione della loro essenza, la quale potrebbe esserci di già nota. I fatti storici, la sussistenza di paesi, di città, di persone, di mille altre cose, che ci viene narrata da viaggiatori, sono tutti obietti della fede razionale, ma in niun modo dell'integrazione. È vero che noi non possiamo conoscere questi obietti se non credendo alla parola di uomini degni di fede; ma noi sappiamo già in che consista l'essenza di tutti questi obietti; e perciò con la fede veniamo a conoscere soltanto la sussistenza, la quale non è necessaria a completare l'essenza dell'essere, come lo è la sussistenza dell'ente necessario a completare la cognizione dell'ente contingente.

424. Allorchè l'oggetto della fede razionale non è conoscibile ne' suoi stessi modi, e perciò non è *comprensibile*, ma solo *concepibile* per via analoga o per qualche relazione che ha con le cose già conosciute; allora l'idea che se ne ha, è un'idea negativa; la sua essenza si conosce per via di esclusione, e perciò negativamente. Indi è che la fede razionale contiene la *facoltà delle idee negative*; anzi può dirsi che questa facoltà sia una stessa cosa con l'integrazione, mentre l'essenza del termine di quest'ultima non si conosce per via di percezione, e quindi ci è porta da un'idea negativa.

425. IV. *Creazione razionale*. Non rare volte avviene che la riflessione, non trovando la ragione evidente delle cognizioni, o sia l'uno dei termini dei rapporti delle cose, ne assume alcuno di cui ha percepita altra volta l'essenza, senza però prestarvi un assenso pieno e assoluto; o se la finge come sussistente e vi presta un

pieno assenso, quando non sussiste. Queste due operazioni della nostra attività razionale provengono da due facoltà, che sono la *facoltà dell'ipotesi* e la *facoltà dell'errore*.

426. L'ipotesi è la supposizione ragionevole, cioè appoggiata a ragione probabile di qualche ente, di qualche causa, in fine di qualche ragione, all'intento di spiegare un fatto. L'ipotesi ha dell'analogia con l'integrazione. Ma in questa il termine che si trova è conosciuto negativamente; quando il termine che si assume nell'ipotesi, è sempre cosa che già si conosce per via di percezione: nell'integrazione l'argomento induce necessità; nell'ipotesi soltanto un grado maggiore o minore di probabilità; e quindi, mentre nell'integrazione il termine dedotto è unico ed esclude ogni altro, nell'ipotesi il termine che si assume a spiegare i fatti, non esclude altri termini che abbiano anch'essi del probabile. Perciò la facoltà dell'ipotesi si deve ritenere per una *finzione o creazione razionale*; ciò che dell'integrazione non può dirsi, perchè il termine da essa trovato giace virtualmente inchiuso nell'essenza stessa dell'essere, è dedotto dall'ordine intrinseco e necessario dell'essere naturalmente intuito, e per il quale s'intende che una data parte dell'essere che si percepisce, non sarebbe come è, se non ce ne fosse un'altra che non si percepisca (a).

427. Mentre nella facoltà dell'ipotesi il termine che si assume è ragionevole, e l'assenso che gli si presta è condizionato o limitato nella *facoltà dell'errore*, invece il termine che si assume è irragionevole, e l'assenso che si presta è pieno ed assoluto.

428. L'errore infatti non è che una *falsa persuasione*, con cui si afferma o si crede che una cosa sia, quando non è; o che non sia, quando è; o che sia di un modo, quando invece è di un altro.

429. L'errore essendo una *falsa persuasione*, un *assenso* contrario alla verità, non può darsi, come già si sostenne, nelle facoltà sensitive. Volgarmente suol dirsi che i sensi ingannano, che l'immaginazione c'illude; le quali espressioni, se si prendessero in senso stretto, sarebbero affatto improprie, anzi erronee. Infatti il senso non giudica; e ciò che esso ci dà consiste in tante modificazioni del nostro sentimento. È vero che noi di queste modificazioni ci serviamo come di tanti segni dei corpi, e perciò a giudicare di essi partiamo dal modo con cui agiscono sopra di noi; ma ciò non vuol dir altro, se non che i sensi ci presentano non più che la materia o l'occasione dell'errore. Le montagne vedute in distanza vi sembrano azzurre, e voi giudicate che siano dei massi immensi di questo colore; accostatevi, e vedrete quei monti presentarvi casali boschi vigneti praterie e mille altri svariati oggetti. Furono i sensi che v'indussero necessariamente a credere che quei monti fossero dei massi di colore azzurro? No; fu la vostra ragione che precipitò il suo giudizio. Gli occhi hanno perce-

(a) Ciò si vedrà meglio nell' *Ontologia*.

plto quei monti in quella precisa maniera ch'era voluta dalle leggi invariabili dell'ottica; e voi tornate là dove avete proferito quel falso giudizio, e tornerete a percepire quei monti alla stessa maniera. In una parola, i sensi percepiscono sempre con tutta verità, perchè seguono in ciò necessariamente le leggi della natura, secondo tutte le condizioni sia dei corpi esteriori, sia degli organi corporei. L'errore dunque non può cadere nei sensi, ma unicamente nella facoltà del giudizio.

430. Ma se il giudizio riceve le idee dall'intelletto, non potrà l'errore nascondersi nelle idee stesse, e così guastare fin dalla radice la nostra ragione? — Consultiamo sempre il fatto, osserviamo ancora in che consiste l'errore: esso non consiste già nel semplice intuire un'idea o più idee, ma nell'unire a qualche soggetto un predicato che non gli appartiene; per esempio nel dire: « quei monti hanno una superficie azzurra ». L'errore non ci sarà fino a tanto che noi non avremo congiunto impropriamente quei due termini; e questa sintesi non è propria dell'intelletto, ma della ragione, cosicchè l'intelletto non erra mai, nè perciò l'errore può cadere nelle semplici idee.

E in vero chi dirà che l'idea di monte e di superficie azzurra contengano alcun errore? Anzi, nè pur l'idea di un monte di superficie azzurra non contiene alcuna contraddizione, non è erronea. Non posso io pensare l'idea di un fiume di latte, di una montagna d'oro, di un cavallo alato? e chi dirà che io proferisca un errore col solo rappresentarmi al pensiero che queste idee? Lad-dove, se io non solo pensassi alle idee di queste cose, ma giudicassi che esistono realmente in natura dei cavalli volanti, dei fiumi di latte e dei monti d'oro, allora sì che cadrei in errore, trasportando ciò che è proprio solamente delle idee, all'ordine della natura reale.

Che se talvolta anche nell'ordine delle idee noi erriamo, erriamo sempre in forza di un giudizio. Suppongasì che io mi abbia in mente le idee di triangolo e del numero quattro; se io non pronuncio nessuna proposizione, non cado in errore; ma se dico, che il triangolo è una figura di quattro lati, io sbaglio riunendo due idee, una delle quali ripugna all'altra. L'errore sta nella sintesi, e si rifonde nella facoltà del giudizio.

431. Non però ogni specie di giudizio va soggetta all'errore: i giudizi primitivi, con cui si formano le prime cognizioni delle cose, ne vanno esenti, perchè son formati in noi dalla stessa natura, prima d'ogni riflessione, prima perciò dell'uso degli astratti: e l'errore non può essere cosa naturale. Nelle percezioni intellettive non facciamo che affermare la sussistenza di un ente che ci ha modificati: il che non inchiude mai un errore; perchè, dato un sentimento, deve darsi senza dubbio la causa che lo produsse; e quella causa deve parimenti avere la proprietà di produrlo, dachè lo produsse. Dunque le prime percezioni sono immuni da er-

rore. Torniamo all' esempio dei monti azzurri: nel primo percepirli noi non abbiain detto nè che fossero monti, nè che fossero lontani o vicini; non abbiamo che affermata l'esistenza di un ente che ci modificava a quella maniera. E questo giudizio è vero; così vero, che, anche dopo aver veduto da vicino quei monti, non cessa di esser vero; giacchè sarà sempre vero che quei monti a quella distanza e sotto quelle condizioni ci affettano il sentimento della vista in quel dato modo.

Perchè dunque abbiamo errato? — Perché alla percezione intellettuale abbiamo aggiunto un giudizio riflesso, applicando le idee astratte di monte e di superficie azzurra a quell' ente che nella percezione avevamo conosciuto soltanto come un ente che ci modificava a quel modo il senso della vista. La superficie di quei monti non si lasciava a noi vedere distintamente; e noi senza tener calcolo della loro distanza, ne abbiain giudicato come di un oggetto vicino ecco: la causa dell' errore. All' incontro l' errore può aver luogo in tutte le cognizioni riflesse, perchè la riflessione essendo volontaria, va soggetta a tutte quelle imperfezioni che dipendono dalla volontà nostra.

432. Dunque, si dirà, a che giova la riflessione, s' ella è strumento di errore? — Rispondo che la riflessione, appunto perchè è soggetta alla volontà, può essere diretta a nostro piacere, e può quindi scansare l' errore tutte le volte che la volontà lo vuole. Noi possiamo riflettere con pausa e pazienza sulle prime percezioni, e così farne una fedele analisi, riportandone una cognizione piena e distinta: possiamo invece precipitare, interrompere la riflessione; e il giudizio che seguirà, sarà più o meno incompleto ed erroneo. Se poi la nostra riflessione si esercita sulle idee astratte per via di ragionamento, possiamo sempre rivedere i nostri raziocini, e avvederci della loro inesattezza, e quindi sospendere per lo meno i nostri giudizi. E se malgrado tutti i nostri sforzi non riusciamo alcune volte a cogliere la verità, chi li costringe a proferire un giudizio certo e assoluto? Però, se la riflessione sarà ben diretta, veri saranno i nostri giudizi riflessi; se male, saranno falsi, o veri solo per caso fortuito.

CAPO QUINTO

Delle facoltà di ritenere e richiamare le cognizioni acquistate.

433. Prendiamo ad esame altre facoltà ausiliarie della ragione e presupposte da tutte le funzioni della facoltà di riflettere e di ragionare. Queste sono le facoltà 1.^o di conservare in mente e riprodurre davanti al pensiero le cognizioni una volta acquistate 2.^o di legarle insieme e combinarle fra loro.

434. Cominciamo dalla prima. È un fatto che noi, dopo avere

percepito un oggetto, lo teniamo presente al pensiero per qualche tempo, e moltissime volte, se bene più non ne abbiamo un pensiero *attuale*, ne conserviamo nello spirito l'idea, congiunta sovente alla persuasione della sussistenza, e anche più o meno delle circostanze di tempo e di luogo, di cui abbiamo percepito la prima volta quell'oggetto. Tanto è vero che, anche dopo mesi e anni, noi tante volte ce la richiamiamo alla mente e la riconosciamo come già avuta: il che non potrebbe avvenire, se non avessimo conservato nell'anima una suscettibilità di riprodurla. C'è dunque una facoltà nell'anima nostra che inchiude un doppio atto, quello di conservare le cognizioni, e quello di richiamarle e riconoscerle come richiamate. Chiameremo *memoria* il primo, e *reminiscenza* il secondo.

435. Veduta la mole e l'architettura del nostro maggior tempio, il forastiero lo volge per qualche tempo nella fantasia e ne contempla l'idea; letto e riletto un discorso, noi lo ripetiamo parola per parola. In entrambi questi fatti si vede che, anche cessata la percezione, la nostra mente ne contempla l'idea e conserva ben anche una serie più o men lunga d'idee e percezioni. Questa specie di contemplazione, se non ci spiega come si conservino in noi le idee, anche cessando di pensarvi, prova almeno che l'anima nostra è dotata di *ritentiva intellettuale*. Il fatto poi della reminiscenza prova, che alla memoria non si richiede l'attuale avvertenza delle idee, per conservarle; ma che la memoria ha la forza di conservarle come assopite e chiuse nell'anima, senza che l'anima possa richiamarsele, finchè non venga ad aiutarla qualche stimolo interno o esterno.

436. Lo stimolo è sempre necessario a tutte le operazioni dell'anima, escluse le sole operazioni essenziali, e quindi anche al richiamo delle nostre cognizioni. Noi infatti d'ordinario non abbiamo presenti al pensiero che poche idee; ma chi dirà per questo che ci siamo dimenticati di tutte le altre che nel corso della vita abbiamo acquistate? Esse però si riproducono soltanto all'occasione di altre idee affini, di percezioni analoghe, di richiami fattici da altre persone. Incontro un amico che mi saluta cortesemente; ma perchè sono molti anni che non lo vedo, io nol posso riconoscere. Allora egli mi richiama l'epoca il luogo le circostanze in cui ci siamo conosciuti e trattati familiarmente; ed ecco che io mi risovvengo allora di lui, riconosce ancora la sua fisionomia, la voce, e tutto ciò che lo contraddistingue. Non è dunque nuova per me quella percezione; non è quella una persona a me ignota. Dunque, se io la riconosco se n'è conservata in me l'idea: ma se non si fosse aggiunto quello stimolo esterno, io forse non avrei potuto da me stesso richiamarla più al pensiero. Se ben si considera, l'eccitamento interno o esterno è necessario in ogni caso, acciocchè la memoria renda ciò che ha nascosto nel suo seno.

437. Se a ritenere le notizie delle cose è necessario uno stimo-

lo, e lo stimolo suscita il sentimento, ne segue che la memoria è facoltà della ragione, la quale è la potenza di applicare le idee ai sentimenti. Se infatti un sentimento non segnasse nell'essere ideale le entità particolari successive, in che modo potrebbe il pensiero conservare le notizie di quelle particolari entità?

438. Ma alla funzione della memoria non basta il conservare la notizia di una cosa, di un evento qualunque; è necessario di più che ciò che è successivo diventi contemporaneo, rimanendo presente tutta la successione del tempo, almeno in confuso. Ieri ho veduto un amico; io non posso ricordarmene, senza che di questo fatto mi resti in mente e il concetto e la persuasione della sua realtà, e il tempo in cui è avvenuto. La semplice notizia del fatto non basterebbe ancora alla memoria, perchè un mero concetto non è che la logica possibilità di una cosa; e la possibilità è estemporanea; non è nè passata nè futura, ma presente nell'idea. All'incontro la memoria conserva non solo le idee, ma il pensiero delle realtà, le quali versano nel tempo. Cosa dunque potrà accoppiare alle notizie delle cose anche la realtà degli eventi pensati, se non un vestigio di esse realtà, cioè un sentimento, una immagine sensibile, una parola o altro che faccia l'ufficio di *segno*? Questo segno poi in che maniera potrà ricordarmi un evento passato, se non mi presenti tutta la successione del tempo, almeno in confuso, dall'istante in cui si è effettuato e fu da me percepito, fino al presente?

439. Però l'immagine del sentimento avuto della percezione dell'evento per sé non basta. Bisogna dunque osservare che nella funzione della memoria entrano molti giudizi e molte notizie. Infatti: 1.º nella memoria entra il giudizio proprio della percezione; giacchè a ricordare un evento è necessario non solo averne la mera notizia, ma anche la persuasione della sua realtà passata o attuale. 2.º Nella memoria entrano molti altri giudizi che fissano l'evento con le relazioni di contemporaneità ch'egli ha con altri, o con altre entità coesistenti. 3. Entrano molti altri giudizi intorno all'ordine cronologico di tutte quelle entità che circondano l'evento e lo fissano in un punto del tempo; giacchè altre di quelle entità sono anteriori, altre posteriori o anche contemporanee all'evento; altre cominciarono prima di esso e continuarono mentre avvenne, e così via. In tal maniera lo spirito misura il tempo, lo percorre e vi trova per l'atto della reminiscenza l'evento che conservò nella memoria. Se un evento non si concatenasse con altri contemporanei, lo spirito non potrebbe più ricordarlo nè conservarlo in mente. E dunque evidente che nella funzione della memoria e della reminiscenza entra un numero assai grande di giudizi, di affermazioni e persuasioni, le quali non sono che notizie cronologiche, determinanti l'ordine successivo degli eventi o sia delle percezioni che si succedono in noi.

440. La memoria, considerata come dipendente dalla semplice

ritentiva sensuale e come un'attitudine di natura, si chiama *memoria naturale*. Ma potendo essere aiutata anche dall'arte, vale a dire dall'abito acquistato così del bene attendere alle percezioni, come del ben collegarle; perciò si dà eziandio una *memoria artificiale*. L'arte può molto aiutare la natura anche inerte e tarda a svilupparsi; e il primo e più necessario tra i mezzi di aiutare la memoria si è quello di distinguere accuratamente le idee fra loro, e cercare di ben comprenderne l'ordine di dipendenza logica. Studiando un discorso senza intenderne il senso, con somma fatica si imprime nella memoria; mentre se s'intende e si medita la natura, l'estensione e il collegamento delle idee di cui è composto, fa nella memoria una profonda e durevole impressione. La memoria naturale è più tosto *passiva*, e l'*artificiale volontaria*.

441. Questa potenza varia moltissimo di grado e di qualità nei diversi individui; è più pronta in gioventù, più tarda in vecchiaia; è soggetta alle alterazioni dell'organismo, e specialmente di quelle parti che più direttamente servono alle immagini sì delle cose che delle parole. Quanto ai suoi caratteri distintivi, la memoria dicesi *pronta*, quando ritiene con prestezza e facilità; *grande*, quando conserva in mente anche una serie lunga di idee; *tenace*, quando le ritiene per molto tempo; *fedele*, quando le conserva distintamente e senza alcuna alterazione; *felice*, quando gode di tutti insieme questi caratteri. Le biografie ci narrano prodigi della facilità e tenacità di memoria in alcuni uomini favoriti dalla natura o aiutati dall'arte.

442. La memoria si distingue altresì in *verbale*, *reale* e *personale*, secondochè conserva o i nomi o gli oggetti o le fisionomie. Questa però non è propria dote della memoria, ma più tosto della ritentiva sensuale, che conserva le immagini delle cose testè riferite.

443. La reminiscenza è la — facoltà di richiamarci al pensiero le cose conservate dalla memoria —. Essa quindi dipende ne'suoi atti dalla natura ed estensione della memoria, e la presuppone, come la memoria presuppone la percezione intellettuale. Data questa, l'anima ne conserva potenzialmente l'idea, anche cessate le sensazioni; ma al riprodursi del fantasma, o delle sensazioni stesse, o finalmente delle parole, si riproduce anche la parte ideale, per quella legge della forza unitiva e riproduttiva che, al rinnovarsi di una parte qualsiasi di una percezione, si rinnova anche tutto il resto di essa.

444. La reminiscenza non può riprodurre la cognizione se non mediante un sentimento o un suo vestigio cioè un'immagine. Il che essa fa per quella forza unitiva, onde si uniscono nell'anima i concetti alle sensazioni e alle immagini, le idee ai giudizi, e insomma tutti i vari atti dello spirito. Perciò la reminiscenza è facoltà riproduttiva delle *cognizioni positive* o almeno di quelle

tutte che sono dianzi legate a qualche *segno*, come a un vocabolo, a un emblema e simili.

CAPO SESTO

Della forza sintetica umana.

445. Ma in che modo si spiega questo fatto, pel quale noi leghiamo le idee ai segni e i segni alle idee, come anche le idee fra loro, più giudizi fra loro, più raziocini fra loro? Come avviene che una sola sensazione richiami tante immagini e tanti concetti?

Noi abbiamo veduto che l'animale è fornito di una facoltà, della *forza sintetica sensuale*, con cui unisce e associa fra loro sensazioni, immagini con immagini, sensazioni con immagini, sentimenti passivi con sentimenti attivi. Or bene, l'uomo, come essere senziente-intelligente, ha una virtù ancora più estesa, con la quale compone delle associazioni non solo di sensazioni corporee, ma anche di esse con idee e giudizi, e di idee e giudizi fra loro; la qual virtù possiamo denominare *forza sintetica umana*, o *associazione intellettuale*.

446. Poichè poi tutte le operazioni della mente umana, eccettuato il pensiero puro dell'essere, hanno il loro eccitamento dal senso, così la forza sintetica razionale dipende nel suo esercizio dalla forza sintetica animale; e chi difettesse di questa, difetterebbe per consenso anche della forza sintetica razionale.

447. Per mezzo di questa facoltà le idee e le percezioni d'ordinario non si producono in noi fortuitamente, ma in quell'ordine nel quale lo spirito le ha congiunte formandone dei gruppi o delle serie, riunendo fra loro anche le più lontane e disperate.

448. Si devono però distinguere due specie di associazioni, una *naturale* o *intrinseca*, così chiamata, perchè dipende dalla naturale e necessaria relazione che passa tra le idee, e tra queste e le percezioni; l'altra *artificiale* o *estrinseca*, nella quale le idee si collegano tra loro non già per un vincolo intrinseco e logico, ma per l'arbitrio della volontà o per qualche estrinseca circostanza. Tra un'effigie e il suo originale, tra le idee correlative di soggetto e di predicato, di causa e di effetto, di sostanza e di accidente, tra le premesse di un buon raziocinio e la sua conseguenza, tra molti raziocini legittimamente legati insieme in un discorso, passa un rapporto necessario e intrinseco; ma tra un suono articolato e l'idea, tra il simbolo e il simboleggiato, tra una foggia di vestire e una carica o una dignità, passa una relazione o pienamente o almeno in parte artificiale e arbitraria.

449. Quindi si possono assegnare diversi *principi* di associazione; e sono:

1.º La *rassomiglianza* delle qualità esistenti negli oggetti. Così il ritratto chiama l'idea e la memoria della persona cui raffigura; la fisionomia di una persona ne richiama un'altra a cui rasso-

miglia. Questo è il principio onde si formano i generi e le specie; onde il naturalista distribuisce gli animali le piante i minerali in classi in famiglie in tribù in generi specie e varietà; onde il poeta e l'oratore fanno scelta opportuna di metafore di allegorie di paragoni; onde la rima e il ritmo furono trovati ad accompagnare il canto, ad accrescere il piacere, ad accordarsi all'estro poetico.

2. L'*opposizione* o il *contrasto*. Due cose che si escludono a vicenda e si contraddicono, si associano nella mente fra loro e si riproducono insieme, perchè sono due termini correlativi. La luce fa pensare alle tenebre, l'odio all'amore. Di qui le antitesi, le ironie e simili.

3.° La *coesistenza* del tempo e dello spazio. Quando più cose si sono percepite simultaneamente e in un medesimo luogo, la percezione essendo una, esse già si trovano fra loro naturalmente associate; quindi al riprodursi una parte di quella percezione, la quale è una insieme e molteplice, si riproduce tutta intiera. Questa coesistenza però deve prendersi un po' largamente, ed estendersi anche ad un'azione e ad uno spazio grande, purchè non sia molto interrotta e distratta. Dall'alta cima di un monte getto lo sguardo su vasta pianura; noto e distinguo i laghi i prati i casolari gli animali le persone e mille altri oggetti di cui è gremita; disceso appena da quella cima incontro un amico. Al rivedere quell'amico, dopo qualche tempo, mi si riproduce alla fantasia e alla mente quel quadro sì vario della natura.

4.° La *dipendenza logica*. Non si può pensare a una cosa come a un effetto senza richiamarsi al pensiero la sua causa: non si può pensare la contingenza senza riferirsi alla necessità. Le verità sono talmente concatenate fra loro, che basta attendere a una parte di una data cognizione, perchè risaltino all'occhio anche le altre. Questo almeno avviene di tutte le verità che noi abbiamo una qualche volta posto ad esame. Così conosciuta una proposizione generale come vera, possiamo legarvi quante conseguenze particolari, vogliamo, purchè siano in essa contenute.

5.° Finalmente i *segnî*, come sono le parole, le quali non si possono richiamare senza che si richiamino, generalmente parlando, le idee relative.

I primi quattro principî appartengono all'associazione naturale, l'ultimo all'artificiale. Tutti però si possono ridurre al principio di *coesistenza*, la quale è assoluta o approssimativa, intiera o parziale; dimodochè richiamata alla mente una parte di una idea o percezione, si riproduce tutta per intiero.

430. L'associazione non si limita già a congiungere le percezioni e le idee che sono date dalla natura; ma raccoglie e fonde insieme artificialmente diversi elementi per sè disparati o almeno non presentati dalla natura se non divisi in più e più oggetti. A far la qual cosa si giova specialmente della immaginazione e del confronto; con quella risveglia a piacere le immagini rispon-

denti alle sue idee; con questo scopre le idee di rapporto; e per tal modo riunisce diverse parti e le compone in maniera da presentare degli esseri o simili a quelli che esistono in natura, o nuovi affatto e non esistenti che nella mente e nella fantasia. Questa seconda maniera si può chiamare *sintesi immaginaria*.

451. Di qui nasce la facoltà inventrice o creatrice di forme, di esseri, di azioni. A lei dobbiamo tutte le opere dell'ingegno; la poesia, la musica, la pittura, le arti belle, le lettere sono altrettanti parti di questa facoltà. Donde infatti i simboli delle religioni, i miti e le favole se non dalla relazione trovata o arbitrariamente stabilita tra le forme della materia e i concetti dello spirito? Donde tutte le rappresentazioni mitologiche, e le stesse mostruose divinità degli orientali, se non dal bisogno di dar corpo e figura alle loro superstiziose credenze? Anche la verità non sdegna i segni simbolici, e noi stessi rappresentiamo alcuni misteri simbolicamente. La poesia poi e tutte le arti belle che altro sono se non creazioni del pensiero, imitanti la natura?

452. Noi non faremo dell'*invenzione* una facoltà particolare e distinta dalle altre; ma diremo che l'ingegno inventore non è se non l'attività dello spirito che si giova di tutte le altre facoltà, e ne comanda e dirige l'esercizio, affine di rappresentare un grande pensiero che brillò alla mente in mezzo alla meditazione della natura. L'ingegno nell'invenzione si vale tanto dell'intelligibile che del fantastico. Di quello, perchè non può concepirsi un pensiero grande vasto nuovo e veramente utile, se non si vedano le ragioni delle cose, i rapporti reciproci anche i più lontani. Del fantastico poi, perchè le arti dipingono, personificano, mettono in azione ogni cosa, traendo partito dalle cose già percepite, affine di creare nuove scene, nuovi personaggi, nuove azioni, e dar loro vita e sentimento. Se non si vedessero i rapporti ideali delle cose, la mente non potrebbe creare nulla affatto, perchè sarebbe limitata alle percezioni naturali, o avrebbe di queste degli accozzamenti originati più tosto dalle leggi della sensitività, anzichè appensati. Ma l'intelletto stesso per collegare le idee abbisogna o delle immagini sensibili delle cose, o almeno di quelle dei vocaboli, atti a risuscitare con le idee le immagini. La perfezione pertanto della facoltà immaginativa presta aiuto agli arbitrii della facoltà inventrice, la quale compone le immagini a norma de' suoi concepimenti. Che anzi alla invenzione non il solo senso corporeo deve concorrere, ma più ancora il sentimento intellettuale estetico e morale, che dà origine poi agli effetti e alle passioni.

453. Noi quindi non ammettiamo un'*immaginazione intellettuale*, da alcuni chiamata anche *fantasia*, a cui danno la forza di produrre o creare. L'intelletto non ha immagini, ma solo idee e concetti; perciò la fantasia o l'immaginazione è essenzialmente una facoltà del senso e non della mente. Infatti, o si parla di una facoltà riproduttiva semplicemente delle sensazioni avute, e non

può contarsi tra le facoltà intellettuali; o si parla di una facoltà che insieme alle sensazioni riproduce le idee, e allora c'è e immaginazione e memoria, l'una inseparabile dall'altra, ma tuttavia distinta; o finalmente si parla di una facoltà produttrice o creatrice di immagini corporee nuove, e ancora non può dirsi che questa sia una mera immaginazione. La mente sola è quella che riunisce diverse immagini a dare un tutto armoneggiante e ricopiante il bello della natura: la fantasia in questa funzione è passiva e pedissequa dell' intelletto; essa non fa che prestare i materiali dell' invenzione, ma l' invenzione non consiste nelle mere immagini, ma è il frutto, l'elaborato di tutte le facoltà intellettuali; chè non si possono collegare le immagini e atteggiarle in modo che ne sorta un' azione e un quadro, a così dire, spirante la vita, se prima non precedano riflessioni molte, astrazioni, confronti, giudizi moderatori delle associazioni arbitrarie e fittizie. Or chi vorrà credere al genio ispiratore, a una facoltà specificamente distinta dalle altre, mentre è chiaro che alle creazioni della mente concorrono tutte insieme le facoltà del senso e dell' intelletto?

PARTE QUINTA

FACOLTÀ ATTIVE DELL' INTELLIGENZA UMANA

454. Nel subietto umano si dà un continuo alternarsi di potenze e facoltà obiettive e subiettive.

Chiamo *obiettive* quelle facoltà in cui gli obietti della mente hanno la parte principale, non concorrendovi il subietto più di quello che richiede la naturale necessità dell' intuire o del percepire: tali sono tutte le facoltà razionali passive in quanto apprendono le idee e le cose mediante le percezioni e la riflessione. Chiamo *subiettive* quelle in cui il subietto spiega un'attività maggiore di quella che è richiesta dalla naturale necessità del conoscere. Tali sono quelle in cui il subietto umano opera in virtù della cognizione degli esseri.

455. Il subietto non può operare, se prima non riceva un impulso dal di fuori; e l'uomo riceve questo impulso tanto dalla sensibilità animale che dalla spirituale, modificate passivamente. L'impulso della sensibilità animale dà origine alle facoltà attive dell' istinto animale; ma l'impulso della sensibilità spirituale, nascente dalla cognizione, dà origine non solamente a un istinto spirituale, ma anche ad altre facoltà attive più nobili dell'istinto, quali sono la volontà la elezione la libertà.

456. Dell'istinto spirituale trattammo, quando si parlò delle facoltà attive del senso. Ora ci resta a dire della *volontà* e della *libertà*.

CAPO PRIMO

Della volontà

ARTICOLO PRIMO

Concetto e natura della volontà.

457. La volontà è la parte attiva della potenza d' intendere; e si definisce — la facoltà di operare dietro una cognizione, o sia per un fine conosciuto —. Siccome poi il fine che l'essere intelligente si propone è sempre un *bene* o suo proprio o altrui, così la volontà si definisce anche — la facoltà di aderire a un bene conosciuto —, e più genericamente — di aderire a un'entità conosciuta —, mentre il bene e l'essere sono la stessa cosa.

458. Questa *adesione* del subietto intelligente al bene conosciuto si eseguisce per via di un interno *riconoscimento pratico*, pel quale ciò che l'intelletto presenta come bene, dall'attività dello spirito viene stimato e amato secondo il grado di sua entità.

459. Da questa definizione si raccoglie: 1.^o Che la volontà richiede qualche cognizione; se non mancherebbe l'oggetto intorno a cui operare, secondo il detto della scuola: *nihil volitum, quin praecognitum*. 2.^o Che la volontà tende sempre al bene e rifugge dal male; operando diversamente farebbe contro la propria natura. È vero che tante volte essa si appiglia al male morale, sacrificando la verità e la giustizia agli appetiti del senso: ma ciò non fa se non in quanto pospone un bene a un altro; però in tanto asseconda gli appetiti a danno del bene morale, in quanto considera ciò come bene.

460. Ho detto che l'atto della volontà consiste in un *riconoscimento pratico*. Il riconoscimento infatti può essere meramente *speculativo*, nel quale caso non è che una riproduzione più o meno intesa della *cognizione diretta*, e questo è un atto di quella che chiamasi *ragione teoretica*; e può essere anche *pratico* e *operativo*, cioè prodotto dall'attività del subietto che si affeziona all'ente conosciuto, lo ama, se ne compiace; e questo è un atto della *ragione pratica*.

461. Quantunque la volontà sia facoltà essenzialmente cattiva, contuttociò non può operare se non dietro un *motivo*, che la ecciti a determinarsi a operare. Avviene di questa facoltà quello stesso che degl'istinti, i quali non si attuerebbero mai, se non fossero tratti dal bisogno di secondare un piacere o di fuggire un dolore.

462. I motivi che valgono a determinare la volontà a operare, sono di due specie, cioè *ragioni* e *impulsi*. Una ragione non è che un'idea; perciò le ragioni appartengono all'ordine degli es-

seri ideali. Gl' impulsi invece appartengono all'ordine delle cose reali e sussistenti.

463. Quanto alle ragioni, ove esse si prendano per sè, divise e separate dalle immagini, dai sentimenti, dagli affetti, non valgono a muovere la volontà se non all'atto della riflessione o della contemplazione; giacchè l'idea per sè non opera sul sentimento, e se non è accompagnata dal pensiero di qualche cosa reale che all'idea si riferisca, la volontà tutt' al più è mossa a contemplarla e bearse-ne, per quel piacere che l' essere intelligente prova nel percepire la verità, oggetto suo essenziale. Si eccettui però l'idea del *bene obiettivo e assoluto*, che è il bene della virtù; giacchè appena l'uomo si accorge che ci sono altri uomini e che c'è Dio, tutti esseri intelligenti che dimandano rispetto proporzionato alla loro dignità; appena, dico, l'uomo s'accorge dell'esistenza di questo bene assoluto, sente in sè un'inclinazione naturale alla moralità, alla giustizia, che lo stimola a operare moralmente bene. Che se lo spirito si ferma a bello studio a contemplare anche la pura verità, disgiunta da ogni reale percepito o pensato, anche questo atto si deve ritenere per *volontario*, e quindi ascrivere alla *ragione pratica*, e non già alla mera *ragione teoretica*.

464. Gl' impulsi, come si è detto, appartengono all'ordine delle cose reali. Non si creda però che gli enti reali possano operare sulla volontà direttamente, eccitandola alle appetizioni, senza l'intervento di altre facoltà. Prima di volere bisogna percepire col senso e con l'intelletto; alla percezione seguono gl'istinti animali e spirituali; i quali istinti muovono da sè il soggetto all'appetito o animale o razionale o morale; allora viene in campo anche la volontà, potenza attiva e suprema, nata a imperare a tutte le altre. La volontà vi interviene o per secondare gl'istinti, o per opporvisi; e quando poi si è alzata a operare o si è formata un'abitudine, li rinforza, li aguzza, li eccita tante volte da sè stessa. Gl'istinti adunque sono quelli che danno il primo impulso alla volontà; giacchè se le pure idee non valgono a muovere la volontà alle sue volizioni, quando però si associano ai sentimenti e risvegliano gl'istinti, allora assumono la natura d'impulsi atti a muovere l'attività suprema essere dell'intelligente, che è la volontà. Per tal modo gl'impulsi della volontà altri sono animali, nascenti dal sentimento corporeo; altri spirituali, nascenti dai sentimenti spirituali; altri morali, nascenti dal sentimento morale.

465. Gli atti particolari della volontà si chiamano *volizioni*; e sono di due specie, cioè *atti elicit* e *atti imperati*. L'atto elicit è una volizione che si compie e consuma dentro nella volontà, senza il concorso di altre potenze; l'atto imperato è una volizione, con cui la volontà move le potenze da lei diverse, affine di compiere l'atto stesso. Io voglio pensare a un amico, e ci penso realmente senza fare altra cosa: ecco un atto elicit della mia volontà. In seguito non solamente io penso all'amico; ma mi parto

da dove mi trovo, per andare da lui; qui la mia volontà comandò alle potenze inferiori del movimento; ecco un atto imperato.

466. Se bene la volontà sia una facoltà unica, essa però non si sviluppa nell'uomo che per gradi; perchè essendo essa la facoltà di tendere al bene conosciuto, non può volere il bene, se non quando e come le vien presentato dall' intelletto; e quantunque, date alcune circostanze, possa volere anche il contrario di ciò che l' intelletto e la ragione le presenta come bene di una data specie, però a questo passo non giunge di slancio, ma solamente quando sia divenuta signora e padrona de' suoi atti, mediante la riflessione. Essa non può uscire a verun atto se non in proporzione dello sviluppo intellettuale, dimodochè dal suo primo apparire fino al suo pieno sviluppo descrive diversi stadi e viene acquistando maggiore energia; finchè giunga a quello stato, in cui è *libera* nel determinarsi alle sue operazioni. Analizziamo tutti questi gradi della volontà, che si possono considerare come tante sue facoltà, o come tanti atti e stati diversi di una stessa potenza.

ARTICOLO SECONDO

Facoltà della volizione affettiva.

467. Le volizioni si distinguono in affettive e apprezzative. Chiamo *volizioni affettive* quelle, a cui la volontà è condotta unicamente dalla percezione intellettuale, o a dir meglio da quella grata affezione che il subietto percipiente prova dalla comunicazione con un altro essere reale. Chiamo *volizioni apprezzative* quelle, a cui la volontà si determina in seguito a un giudizio sul prezzo delle cose percepite.

468. Data una percezione intellettuale, è dato eziandio un *sensu* intellettuale: il senso è facoltà passiva; ora, ad ogni facoltà *passiva* ne risponde una *attiva*. Quale sarà questa facoltà attiva che corrisponde al senso spirituale nascente dalla prima percezione? Non può essere che un'attività del soggetto come intelligente, che noi possiamo chiamare *spontaneità intellettuale*.

469. Ma questa spontaneità intellettuale da quale stimolo è suscitata? Il bambino non è mosso da principio alle sue percezioni, se non dall'*istinto animale*: ma se questo istinto non trova alcuna difficoltà nell'eseguire le sue operazioni, allora non c'è ragione per credere che il principio intellettuale si mova con la sua attività ad alcuna volizione; il soggetto allora si limita a un'appetizione sensitiva, in cui riposa pienamente. Laddove se l'istinto animale incontra qualche ostacolo a soddisfare il proprio appetito, è ragionevole il credere che il soggetto umano si mova con tutte le sue forze per rimuovere gli ostacoli e soddisfare all'istinto; tra le quali forze essendo suprema quella dell'attività intelligente, egli impiegherà anche questa per giungere all'intento. Così si mette in atto la spontaneità intellettuale.

470. La prima funzione di questa facoltà è una di quelle che noi abbiain chiamate *volizioni affettive*. Finchè non ci sono che percezioni intellettive, non ci sono idee astratte; e perciò nè meno le idee distinte e riflesse di *fine* e di *mezzo*; per cui in questo primo atto della volontà del bambino, se bene ci sia e l'atto elicito e l'atto imperato, non ci può essere ancora un' *appreziazione* dell'oggetto percepito e voluto. L'oggetto è voluto in quanto è percepito come buono e grato, in quanto cioè affetta gradevolmente il senso corporeo, ma senza che la ragione l'abbia *giudicato un bene*, al che ci vorrebbe l'idea astratta e generica di bene; molto meno poi potrà attribuirgli un grado di bene, anzichè un altro. Pertanto il primo apparire della volontà nell'uomo, il suo primo operare è una volizione meramente affettiva, cioè non suscitata che dal senso e dall'istinto animale, senza verun giudizio sul prezzo della cosa.

ARTICOLO TERZO

Facoltà della volizione apprezzativa.

471. Essendo la volontà quella potenza per la quale l'uomo tende a un bene *conosciuto*, non può darsi alcun atto di questa potenza, alcuna volizione, che non sia preceduta da una *concezione* dell'intelletto. Finchè l'intelletto non ha che delle *percezioni*, la volontà non può uscire che a delle *volizioni affettive*: ma facciasi che l'intelletto sia giunto a formarsi delle idee astratte specifiche e generiche, di bene e di male, Giunta a questo punto, la mente può usare di queste idee, come di tante *regole* de' suoi giudizi, di tante *misure* della qualità e quantità di bene che hanno le cose; e però le volizioni saranno non semplicemente affettive, non cioè eccitate dal solo istinto animale, ma anche *appreziative* o sia dipendenti da giudizi che si portano sulla natura dei beni che si presentano nelle percezioni o che si concepiscono col lavoro dell'astrazione.

472. Con l'astrazione l'uomo si forma da prima le idee specifiche e generiche di bene e di male, sì materiale che spirituale. Il bene materiale è il bene proprio dell'animale; il bene spirituale è il bene di opinione, e il godimento stesso dello spirito. Un bene poi può essere da noi giudicato maggiore di un altro, quando sia posto a confronto; e il confronto si fa con le idee. Così avendo io l'idea del bene in generale posso confrontare due cose e vedere in quale delle due si realizzi di più quell'idea; dal quale confronto ne segue poi l'*appreziazione*, il *giudizio apprezzativo*. Una volta che noi abbiamo apprezzato un bene, allora possiamo appetirlo non solo per un istinto animale, ma anche per un istinto spirituale che nasce in conseguenza di quel giudizio. La volontà poi conferma questo istinto con un suo decreto, ed esce così a una *volizione apprezzativa*.

ARTICOLO QUARTO

Facoltà della elezione.

473. Fornita la mente delle regole con cui giudicare del prezzo maggiore o minore dei beni, anche la volontà acquista un'attività nuova, che è quella di poter fare una scelta fra più beni che l'intelletto le presenta; questa è la *facoltà della elezione*.

474. Ma anche questa facoltà ha più gradi. Da principio la mente del bambino non conosce ancora altri beni che i fisici e materiali. Avendo presenti più beni di questa specie, egli è costretto a farne una scelta, non potendo goderli tutti; questa scelta però è diretta dalla maggior forza con cui un bene a preferenza degli altri suscita in lui l'istinto animale; dimodochè le sue volizioni apprezzative sono in pieno accordo con le affettive, come queste lo sono con l'istinto animale. Intanto egli viene formandosi delle opinioni e degli appetiti abituali riguardo ad alcuni beni fisici, che più gl'imprimono i sensi e la fantasia.

475. Osservando bene questo fatto del formarsi delle *opinioni abituali* sul prezzo dei beni, si vede che queste opinioni durano anche allora che quei beni reali han perduto la virtù che avevano una volta, quando se ne portò il primo giudizio. Non rare volte si continua ad amare un oggetto, non perchè egli conservi ancora il prezzo che aveva, ma in forza dell'opinione da noi formata; la stima pertanto che di esso abbiamo, non ha la sua ragione nella realtà dell'oggetto, ma nella forza del soggetto, che talvolta gli accorda ancora quella stima che più non si merita. Questa forza del soggetto la chiameremo *forza pratica*; la quale viene più e più ingrandendo con lo sviluppo della facoltà di persuadersi e di formare dei giudizi apprezzativi.

476. Sviluppandosi infatti la facoltà di astrazione, il fanciullo comincia a stimare non solamente i beni fisici che danno immediato diletto al senso, ma anche tutte quelle cose che conosce poter servire di mezzo a ottenere quei beni. Egli s'affeziona allora non meno al frutto, che al balocco con cui si trastulla, alla veste che dà piacere alla vista e attira gli sguardi, a tutto insomma donde sa provenirgli decoro. E per tal modo si sviluppano in lui dei sentimenti e de' bisogni spirituali, e apprende a conoscere e perciò a bramare de' beni più nobili che non siano quelli del corpo; i quali beni possono ridurre alla propria individuale grandezza. Ogni sentimento poi di questo genere è capace a suscitare un atto dell'istinto spirituale, e delle relative volizioni affettive. Che se egli farà dei paragoni e bilancerà fra loro questi beni, cioè i beni spirituali a fronte dei beni fisici o anche fra loro, allora le sue volizioni saranno anche apprezzative, e la facoltà d'elezione avrà preso un maggiore allargo. Egli allora potrà scegliere non solamente tra i beni fisici, ma anche tra questi e i beni spirituali. Ora

qui si dà un conflitto di due potenze, dell'istinto animale, e dell'istinto spirituale. Donde penderà la vittoria? Se questa dipende dalla maggior forza dell'istinto spirituale, la vittoria è più accidentale che guadagnata dalla facoltà di elezione; se poi dipende dalla previa apprezzazione, allora si manifesta maggiormente la forza pratica e la volontà.

ARTICOLO QUINTO

Facoltà normale. — Libertà.

477. A questo punto la volontà ha già fatto gran passi nel suo sviluppo. Nell'appetire i beni essa non è guidata e quasi dominata dall'istinto animale, ma spazia nel mondo dei beni di un ordine superiore, dei beni propri dello spirito. La facoltà dell'astrazione la rende capace di confrontare, di conchiudere dei giudizi non appoggiati al solo grado del piacere attuale, ma dedotti mediante la facoltà di persuadere sè stessa, di crearsi delle opinioni.

Contuttociò il campo della facoltà di elezione e della forza pratica è ancora assai ristretto; tutto quello che può eleggere la volontà non esce dalla sfera di una classe sola di beni, che sono i beni propri del subietto. Il fanciullo non conosce e non considera ancora gli esseri se non in relazione con sè medesimo, nei rapporti cioè del diletto e dell'utile, e del danno e del dolore che gli esseri possono recargli. Perciò la volontà, se bene possa scegliere fra più beni, non può ancora uscire a un alto morale: per poterlo converrebbe che conoscesse l'ordine dei beni obbiettivi.

478. Chiamasi *bene subbiettivo* quello che è goduto dal subietto percipiente, e che ha per fine questo stesso godimento: chiamasi *bene obbiettivo* quello che è proprio degli esseri distinti dal subietto che li percepisce, o sia quel grado di entità e di eccellenza che hanno gli esseri per sè, prescindendo dal bene che possono produrre dal subietto che li percepisce. Un servo, se si riguarda dalla sola parte del servigi che presta a noi, è un bene a noi e non a sè; è un bene dunque per noi subbiettivo; ma ove si prescinda dalla sua relazione di servo e si riguardi in sè stesso, come partecipe anch'esso della natura umana, in una parola come *persona*, allora si considera *obbiettivamente*, come bene a sè, senza alcun rapporto al nostro bene, ma assolutamente.

479. Questa distinzione è importantissima, affine di conoscere come e quando incominci nell'uomo a svilupparsi la *facoltà morale*, che è la facoltà di praticare il bene della virtù e della giustizia. Noi non possiamo essere moralmente buoni, se non rispettiamo gli esseri secondo il grado di loro entità; non possiamo rispettare l'entità degli esseri, se non conosciamo questa entità medesima; nè questa si può da noi conoscere fino a tanto che non consideriamo gli esseri non già in riguardo al bene, all'utile, al

diletto che possono recare a noi, ma in riguardo a quello che sono in sè stessi, e apprezzandoli per quel che sono, è non per quel che fanno a noi.

480. Finchè il fanciullo non ha conosciuto gli esseri se non dal lato del bene che a lui cagionano, egli non ha pensato che a sè, e non sa ancora che esistano altri beni in fuori de' suoi proprî. Ma col rinforzarsi della riflessione e col vivere in società con altri uomini, viene ad accorgersi che anche gli altri sono simili a lui, che anch' essi appetiscono il proprio bene, che se ne risentono allorchè alcuno li impedisce dal conseguirli; s'accorge che quelle stesse cose che a lui danno diletto e perciò sono beni, lo sono anche per gli esseri intelligenti che a lui somigliano. Al primo far questi riflessi, gli si rivela l'ordine obiettivo e assoluto dell'essere e in pari tempo l'obbligazione di non far male agli esseri intelligenti, bensì di far loro quel bene che anch' egli appetisce: sente ch' egli non può cercare il proprio bene a danno e con dolore de' suoi simili; sente che il far loro del bene, il cercare di appagare i loro desideri è cosa buona, e il contrariarla è cosa mala. Da questo punto egli è entrato nell' *età del discernimento*, cioè della distinzione tra il bene subiettivo e il bene obiettivo, tra il bene e il male morale, giudicando esser bene tutto ciò che non si oppone all' esigenza degli esseri intellettivi, ed esser male tutto ciò che, quantunque bene per lui, viene però in collisione con l'esigenze degli altri.

481. Conosciuto il bene obiettivo, si sviluppa nell' uomo la tendenza morale, cioè la tendenza al giusto e all' onesto; e mentre poc' anzi egli non poteva operare se non dietro la *stima subiettiva* degli enti, adesso può operare anche dietro la *stima obiettiva*: cosicchè si è aggiunta a lui una nuova forza pratica, una nuova facoltà, potendo seguire nelle sue volizioni sì l'una che l'altra di queste due regole de' suoi giudizi apprezzativi.

Le quali regole talvolta sono in pieno accordo, dimodochè nel mentre facciamo bene a noi, lo facciamo anche agli altri, o non facciamo agli altri alcun male: ma talvolta vengono in collisione, dimodochè non possiamo procurare a noi un bene senza violare gli altrui diritti, offendendo i nostri simili o l'Ente assoluto. Allora l' uomo si trova in tra due: da una parte ha gl' istinti animali o spirituali, che allettano la sua volontà a sodisfarli; dall' altra ha gli enti che esigono rispetto; ha una voce che comanda, di cui sente la necessità assoluta.

Posto in questo bivio, in questa alternativa di sacrificare il bene subiettivo per regolarsi secondo la stima obiettiva, o di sacrificare questa per secondare l' allettamento di quello, la sua *forza pratica* giunge al suo maggiore sviluppo; giacchè essa può dare la preferenza tanto al bene subiettivo che all' obiettivo, e rendersi nel primo caso colpevole di una violazione dell'altrui dignità morale, o nobilitarsi sommamente nell'altro caso mettendosi in piena armonia con l'ordine assoluto dell'essere.

482. In questa facoltà di elezione tra l'una specie e l'altra di bene, tra il bene e il male morale, si manifesta la *libertà* dell'uomo. *Libero* si chiama un atto, quando è esente da ogni necessità, per cui l'uomo possa tanto volerlo che volere il suo contrario: e siccome, dati due partiti, cioè quello di un bene subiettivo a danno del bene morale, e quello del bene morale con sacrificio del bene subiettivo, la volontà umana non è necessitata a determinarsi più tosto all' un partito che all' altro, ma vi si determina per una forza sua propria che in lei sorge alla presenza dei due beni; perciò diciamo che l'uomo gode della facoltà di operare liberamente.

483. Ma l'uomo non sarà libero anche quando son presenti più beni della stessa specie?—Se si parla dell'uomo non ancora giunto alla cognizione dell'ordine obiettivo e assoluto dell'essere, certamente si può dare in lui *elezione*, ma *libertà* non ancora. Pare che la sua elezione sia più tosto dipendente dalla forza con cui agiscono in lui gl'istinti, animale e spirituale, anzichè dalla forza unica della sua volontà. Che se vuolsi ammettere anche in questa specie di elezione una qualche libertà, sarà però tuttavia sempre vero, che il fanciullo costituito in questo grado di cognizione non gode di quella libertà che produce il bene morale ed il merito.

CAPO SECONDO

Si dichiara maggiormente la distinzione tra la semplice volontà e la libertà.

484. Importantissima è la materia che abbiain tra le mani: perciò non credo superfluo il ripigliarla ancora e sminuzzarla alquanto. La parola *libertà* pigliasi in diversi significati, che conviene accuratamente distinguere per non cadere in contraddizione e in errori perniciosi. Noi però tralasciando tutte quelle distinzioni, che hanno uno stretto rapporto con la morale teologica, diremo soltanto di quella che passa tra la facoltà del semplice *atto volontario* o *spontaneo*, e quella dell'*atto libero*.

ARTICOLO PRIMO

Della spontaneità o libertà da ogni violenza.

485. Se la volontà consiste nella facoltà di tendere verso un bene conosciuto, essa è un'attività propria per modo del subietto intelligente da escludere ogni violenza esterna. Una volontà che operi per una violenza che le si usa, non può concepirsi, è una contraddizione: essa vorrebbe e non vorrebbe al tempo stesso. La violenza è una forza estrinseca, che induce un altro essere a far qualche atto, senza che vi cooperi attivamente e presti anch'esso

dell'opera sua. Ora la volontà è la facoltà di tendere verso un bene conosciuto; il che importa che una cosa si riguardi da lei come bene, e come tale si ami. Anche nel caso che si preferisca un minor male, questo minor male vien riguardato dalla volontà come un bene in confronto del male maggiore. E perciò anche quando la volontà pare violentata a voler una cosa per evitare un mal maggiore, in realtà non soffre violenza, ma vuole quella cosa per virtù propria. Il concetto di violenza importa che si ami una cosa contro voglia, che si tenda al male come male; ciò che è impossibile. Dunque la volontà non può andar soggetta a violenza.

486. E però se la volontà si determina a qualche atto, vi si determina per un'attività sua propria, senza sforzo, non costretta da veruna forza esterna: e perciò *spontaneamente*. Questa è quella che nelle scuole fu chiamata *libertà da ogni violenza (libertas a coactione)*. Ma siccome la volontà, benchè non possa essere violentata, può tuttavia essere *necessitata* a operare, e la necessità esclude la vera libertà o sia la libertà di far una cosa o di non farla (*libertas a necessitate*); perciò la volontà, se bene operi sempre spontaneamente, non opera sempre liberamente. E di qui nasce la distinzione tra la *spontaneità* e la *libertà*; ogni atto libero è anche spontaneo, ma non ogni atto spontaneo è libero, potendosi dare che la volontà operi necessariamente.

Ma di che necessità intendiamo parlare? Di quella che è inerente alla sua natura di facoltà attiva bensì, ma soggetta alla legge di tutti gli esseri capaci di appetito, i quali non possono appetire se non il bene. Ma il resistere a uno stimolo, a un impulso è un male, almeno un mal fisico, perchè cagiona molestia; perciò quando sia dato un impulso efficace, la volontà non può non operare. L'impulso poi è sempre efficace, quando non vien in conflitto con verun altro, dimodochè la volontà non abbia in suo potere l'elezione. Ora la volontà è necessitata 1.^o nella sua tendenza al bene in generale, che è la inclinazione ingenita che tutti hanno verso la propria felicità; 2.^o in tutte quelle circostanze, in cui essa non può sottrarsi all'efficacia degli impulsi. Se la volontà ha questo di essenziale di tendere al bene, ha però anche dei limiti nei beni che le son presentati. Perciò essa non è libera di determinarsi, allorchè non ha presente che un bene solo: il bambino si trova spesse volte in simile circostanza. Essa non è libera nell'elezione tra più beni fisici, quando non conosce ancora i beni spirituali; nè è libera nell'elezione del bene obiettivo, se non conosce che beni subiettivi; nè finalmente per tacere altri casi, è libera, quando opera eccitata da vivi e rapidi movimenti degl'istinti, senza che la riflessione possa aver luogo: tutto ciò si vedrà meglio in seguito.

Della libertà di indifferenza o sia da ogni necessità.

487. Finchè la volontà dell' uomo è tratta necessariamente alle sue volizioni, non può chiamarsi libera, se bene sia spontanea. Ma quando essa si trova in presenza di più beni, nessuno dei quali la determini necessariamente alla scelta, allora essa entra in un nuovo stato, in cui è arbitra assoluta delle sue volizioni, potendo appigliarsi a qual più le piace dei partiti che le stanno presenti. Qui comincia in lei l'esenzione da ogni necessità; e siccome supponsi che essa non sia tratta alla determinazione dalla natura stessa dei beni che ha innanzi, i quali quanto a sé la lasciano in uno stato d' indifferenza e sospensione; perciò fu della *libertà d' indifferenza, libertà da ogni necessità, libero arbitrio*.

Abbiamo già veduto che prima della libertà si sviluppa nell' uomo l'elezione; la quale o si fa tra più beni unicamente fisici e materiali, o tra beni fisici e spirituali, o tra più beni di quest' ultima specie. Quanto ai primi abbiain detto che la scelta non dipende dalla volontà, ma più tosto dalla natura stessa dei beni, che fanno propendere la volizione verso uno a preferenza degli altri. La libertà sembra intervenire nella scelta dei beni spirituali, la qual dipende da un giudizio apprezzativo; ma non è facile il decidere, se realmente, allorchè si tratta di beni tutti quanti soggettivi, la scelta sia un effetto propriamente della libera attività dell' anima, anzichè di particolari circostanze a lei estrinseche.

488. Noi però lasciate da parte le questioni oziose, e restringendoci a quello che più importa a conoscersi, parleremo qui di quella specie solamente di libertà, la cui esistenza merita maggiormente di essere dimostrata, voglio dire della libertà morale che è fonte del merito. Essa consiste nella — facoltà di scegliere tra il bene e il male morale, o sia tra il bene subiettivo e obiettivo, venuti in collisione fra loro —; la quale siccome consiste nell' esenzione da ogni necessità di scegliere fra l' uno e l' altro dei due partiti contrari, così può chiamarsi anche *libertà bilaterale*.

489. Proviamo primieramente coi fatti la sua esistenza, indi ne vedremo i caratteri e la natura.

Che noi siamo liberi a fare tanto il bene che il male morale (a), senza essere indotti nè all' uno nè all' altro da veruna necessità, è

(a) Intendo qui di parlare unicamente del bene morale e della virtù naturale, e non già del bene nell' ordine *sopraannaturale*, a cui è necessario sempre l'aiuto della grazia divina. Data però la grazia, ancora è libero l' uomo a seguirla o non seguirla. Il vostro discorso è applicabile alla libertà di fare anche il bene meritorio della vita eterna, purchè diasi come un postulato l'elemento necessario dell'aiuto sopraannaturale.

questa una persuasione radicata nell'animo nostro e attestata chiaramente dalla nostra coscienza. Primieramente ognuno degli uomini nell'atto di commettere un'azione buona o cattiva, è persuaso di aver in sè la forza di eleggere sì l'una che l'altra, senza essere necessitato nè a questo nè a quella. Commessa poi l'azione, egli sente che il merito o il demerito della medesima è da ascrivere a lui; sente di esserne stato egli solo il libero autore. E questo sentimento è sì forte, sì profondamente radicato nell'animo, sì buon discernitore del merito e del demerito, sì vigile testimonio della nostra condotta, che non lascia sfuggire alcun atto avvertito della nostra volontà senza la sua sanzione. Esso ci sparge l'animo, d'un piacere ineffabile, ogni volta che vinciamo noi stessi, tenendoci entro i limiti del giusto e dell'onesto, o che facciamo un'azione virtuosa e degna; ci punge e ci morde ogni volta che usciamo dall'ordine e ci facciamo servi delle passioni: noi insomma, dopo un'azione buona o cattiva, approviamo o rampogniamo noi stessi. Ma nessuno mai ha lodato o condannato alcuno di un'azione che non era in sua balia. Dunque la coscienza ne dice, che noi nella scelta del bene e del male morale siamo liberi.

490. E il testimonio della nostra coscienza concorda pienamente con quello della coscienza di tutti gli altri uomini. È questa una voce di natura; il genere umano si crede libero, e quando non lo fosse, sarebbero stolti i tributi di lode ch'egli concede a certe azioni, stolti i biasimi a cui condanna certe altre. Come poi giustificare le pene inflitte ai malfattori, e i premi e le corone concesse a chi ha giovato l'umanità? perchè le esortazioni, se il bene è un caso e una fatalità? perchè le minaccie, se il male è indeclinabile?

491. Sia dunque che si consulti la propria coscienza, o il sentimento universale degli uomini, noi non possiamo dubitare della esistenza della libertà bilaterale. Passiamo a vederne più da vicino la natura e la maniera dell'operare. È dell'essenza della libertà l'andar esente da ogni necessità di determinarsi più tosto a un partito che al suo opposto. Se dunque l'uomo gode della libertà di cui parliamo, convien provare ch'egli non è indotto a operare il bene e il male da veruna forza estrinseca a lui. Al che si richiede prima di tutto la cognizione del bene tanto subiettivo che obiettivo; si richiede inoltre un'attività che non abbia un costante e determinato rapporto con gli stimoli e impulsi dati alla volontà, ma che anzi perturbi l'azione loro e loro si opponga, aiutando i più deboli contro i più forti, e determinando il subietto ad appigliarsi a un partito, quandanche egli si trovasse in bilico.

492. Ora, quante volte avviene che gli uomini, malgrado la forza preponderante degl'istinti ai beni subiettivi, diano la preferenza all'inclinazione morale, e la facciano trionfare? quanto più di sovente all'incontro, non ostante il rimorso della coscienza, in onta di tutte le esortazioni, a dispetto anche di qualche loro interes-

se, seguono la parte peggiore e si appigliano al male? che se poi l'allettamento sta, per così dire, in bilancia, essi non sono necessitati a far chinare la bilancia più tosto da una parte che dall'altra; ma ora seguono un partito, ora il suo opposto. Questo fatto, che è pur sì frequente e facile a osservarsi, non si può spiegare se non ammettendo una forza della volontà, la quale sia immune non solamente da qualunque forza esterna, ma anche da qualsivoglia interiore e naturale propensione.

493. Ma come mai può succedere, che la volontà, posta fra due beni opposti, ritenga questa signoria di sé medesima e assoluta padronanza dalle sue volizioni? Ciò si spiega dalla natura dei beni o sia degli impulsi che danno eccitamento alla volontà. Questi impulsi sono l'inclinazione a qualche bene soggettivo, e l'inclinazione al bene morale, oggettivo: entrambe queste inclinazioni, essendo limitate e finite, non hanno forza di necessitare la volontà. Si l'una che l'altra presentano un allettamento, e tentano rapirla a sé; ma appunto da questo conflitto, da questa discordia ne nasce, che l'una vien limitata dall'altra, la forza dell'una vien controbilanciata dalla forza dell'altra; cosicchè la volontà, nell'impossibilità di abbandonarsi con un solo atto ad entrambe, siede arbitra in mezzo a loro, e prima di venire a una scelta, delibera con sé stessa.

E sia pure che uno stimolo sia più forte dell'altro; in questo caso o lo stimolo è di tanta forza da togliere tutta l'efficacia all'altro, e allora deve dirsi che la volontà non ha presenti due beni, ma un solo, come avviene nei moti subitanei, in cui la volontà non ha spazio a riflettere e non può abbracciare che un partito; o è tale da lasciare ancora operare lo stimolo opposto, e in tal caso la volontà o se ne sta come sospesa senza decidersi per nessuna parte, rimanendo fredda spettatrice di ciò che avviene nella sede degli istinti; o se si determina, esercita una nuova sua forza, la quale dà il tracollo alla bilancia; e questa forza è la libertà.

494. Ma perchè ella s'appiglia all'un dei partiti opposti? se né l'uno né l'altro basta a determinare la volontà, dunque la volontà opera senza una ragione sufficiente; e ciò rendendo l'operazione irrazionale e istintiva, svanisce ogni concetto di libertà, la quale non può consistere in una determinazione cieca e fatale: che se poi la volontà, nel determinarsi a un partito, opera in conseguenza di una ragione, allora quella ragione onde si determina a operare, non è più una forza intrinseca e sua propria, ma è forza estrinseca.

Non c'è dubbio, che la volontà non può operare senza una ragione sufficiente. Dire, come fanno alcuni, che la volontà può determinarsi senza una ragione, è distruggere la volontà stessa, la quale è la potenza d'inclinare verso una cosa conosciuta come buona; e la bontà della cosa è appunto una ragione sufficiente del suo operare. Per provare la libertà d'arbitrio dicono costoro, che

la volontà *vuole perchè vuole*; ma essi confondono la volontà che non è tratta a determinarsi da veruna forza esterna, con una volontà che non ha per ragione se non la sua stessa *volizione*. Nel che c'è petizione di principio, perchè si tratta appunto di dare la ragion sufficiente della volizione stessa; ora una cosa non può essere a un tempo e causa e effetto. Perciò se la volontà vuole, deve aver la ragione del suo volere.

Ma una ragione, come abbiain detto, è una semplice idea; e l'*idea* non è efficace da sola a muovere la volontà, come lo sono gli *impulsi*. Perciò fin a tanto che alla volontà non stanno presenti che delle ragioni, essa non può mai essere necessariamente piegata a un partito, senza che vi concorra con la sua propria spontaneità. E così le ragioni dell'operare non sono mai sufficienti, ma sono fredde e inattive, se la volontà non cede a veruna. Ecco dunque l'impero della libertà sulle ragioni; la libertà è quella sola che rende efficace e prevalente la ragione dell'operare, per modo che, se ogni ragione mancasse, non ci sarebbe nè libertà nè volontà; se una ragione fosse per sè efficace, ci sarebbe volontà ma non libertà; ma se poi la ragione non è efficace per virtù propria, ma si rende tale dalla volontà stessa, allora c'è piena libertà d'arbitrio.

495. E qui si distingue tra l'efficacia e la prevalenza d'una ragione. Se non fosse presente alla volontà che una sola ragione di operare, certo si renderebbe efficace, se non in virtù della forza spontanea della volontà, senza che ancora la libertà vi intervenisse; ma se all'incontro stan presenti più ragioni, la volontà, onde rendere efficace una di esse, deve fare una scelta, deve renderla *prevalente*, indebolendo e distruggendo la forza dell'altra, nel che consiste la libertà.

496. La volontà infatti rende prevalente una ragione in virtù della sua *forza pratica*, con cui crea a sè stessa delle persuasioni a proprio piacere e si determina liberamente a un partito. E invero la volontà posta in mezzo a due partiti, nessuno dei quali la determini necessariamente, non può venire all'elezione, se prima non rifletta sull'uno e sull'altro, paragonandoli fra loro. Ma essa può dirigere la riflessione da qual parte più le piace; può considerare una cosa sotto un aspetto, anzichè sotto l'altro; può durare più o meno a lungo in questa meditazione dei partiti. Dalla *meditazione* dell'oggetto ne nasce, ch'essa lo apprende vivamente sotto quell'aspetto, sul quale concentra a bella posta la sua attenzione, trasandando tutti gli altri. dimodochè ingrandisce nella mente il pregio di un oggetto, scemando quello dell'altro. Qui sta veramente l'esercizio del libero arbitrio, il nervo della forza pratica. Dietro questa *viva apprensione* la volontà pronuncia poi un *giudizio pratico*, col quale si appiglia a quel partito che ha più vivamente appreso, amandolo o vero odiandolo,

497. La volontà pertanto, conosciuto direttamente un oggetto,

può portarsi inverso a lui in due modi; può esaminarlo sinceramente com'è in sè stesso, in tutta la sua completezza; e può anche ingrandirlo o abbassarlo per modo, che riesca a un giudizio pratico contrario alla verità e all'entità di quell'oggetto. Nel primo caso segue il bene obiettivo, nel secondo il bene subiettivo: e siccome la volontà non fu necessitata a condursi nella sua prima riflessione più tosto di un modo che di un altro, ma fu affatto libera; libera parimenti deve dirsi e nell'apprensione viva, e nel giudizio pratico, e nel conseguente odio o amore dell'oggetto. Ma la ragione sufficiente dell'operare è riposta nella viva apprensione, opera della volontà; dunque la volontà è libera nel produrte a sè la ragione del suo operare. Per questo la libertà, di cui parliamo, si chiama anche *libertà d'arbitrio*; mentre si radica e fonda nella libertà di giudicare praticamente, cioè di formare dei giudizi che conducono alla pratica.

498. E così la libertà bilaterale può definirsi in genere la — facoltà di determinarsi, per una forza propria e intrinseca, tra il bene e il male morale —. Dove si vede per le cose fin qui discorse, che all'esercizio di questa facoltà è necessario che concorrano questi atti diversi: 1.^o la *conoscenza* dei beni o partiti, sui quali deve cadere la scelta; i quali beni devono essere di due specie, cioè l'oggettivo e il soggettivo, l'uno in collisione con l'altro: 2.^o l'*impulso* sì dell'un bene che dell'altro su la volontà; mentre se uno solo di essi rapisse a sè tutta quanta la forza del soggetto intelligente, non si potrebbe dire che la volontà avesse presenti più beni, non bastando la pura idea di una cosa a costituire l'impulso: 3.^o la *deliberazione*, o quell'atto con cui la volontà propone di operare, senza ancora essersi determinata a verun partito; col qual'atto perciò si fa ad esaminare a quale dei partiti dovrà appigliarsi; atto importantissimo ed essenziale alla libertà, mentre tolto l'esame dei partiti, l'elezione sarebbe cieca e fatale: 4.^o l'*elezione*, o il *giudizio pratico*, il quale è la conclusione dell'atto precedente, o sia della riflessione sui due partiti: 5.^o la *votizione*, che è l'atto compiuto della libertà; atto che può bensì sospendersi o ritrattarsi, ma che compiuto una volta, non è più libero ma solamente volontario. La libertà entrò in campo dall'istante che si cominciò l'esame dei partiti; l'esame ebbe quell'esito che piacque alla *forza pratica* della volontà, e fu conchiuso con un *giudizio operativo*: dunque il nervo della libertà è appunto la forza pratica, posta in mezzo a due partiti opposti e arbitra assoluta del suo giudizio apprezzativo e pratico.

ARTICOLO TERZO

Delle cause che impediscono o indeboliscono la libertà.

499. È un fatto che le potenze inferiori alcune volte oppongono degli ostacoli all'esercizio della libertà, sottraendosi al suo im-

pero e movendosi da sé senza aspettarne i decreti. Il che accade o per difetto della facoltà di elezione, o per difetto di forza pratica.

300. L'elezione può essere impedita 1.^o per mancanza di ragione sufficiente, cioè idonea a eccitare l'atto della libera elezione; come è il caso dei fanciulli che non conoscono altri beni che subiettivi: 2.^o per la mancanza di due o più beni fra cui possa cadere la libera scelta; per esempio, se il bene subiettivo si trovasse in pieno accordo con l'obiettivo, il dovere con l'utile e col diletto; nel qual caso ci sarebbe anzi spontaneità, che libertà, quantunque ci possa essere libertà, qualora la volontà sia da prima sospesa tra l'operare e il non operare. Non parliamo poi della percezione immediata del bene infinito, la quale è propria solamente dei comprensori celesti.

301. Riguardo alla virtù pratica bisogna distinguere tra l'atto elicito e l'atto imperato. L'atto elicito, consumandosi tutto quanto nella volontà, non può mai esser impedito da forza esterna: l'atto imperato all'incontro, come quello che move le potenze inferiori, può incontrare ostacoli che gl'impediscono di eseguire i suoi decreti. Il che però non diminuisce la libertà, la quale è tutta interna e indipendente da ogni esteriore violenza. Ma se l'atto elicito non può essere impedito da forza esteriore, può esserlo dal ricalcitrare delle potenze a cui viene imperato; allora la forza pratica incontra dei nemici interni e domestici, con cui viene in lotta, rimanendone talvolta vinta e sopraffatta. Il che avviene per due cagioni principalmente: 1.^o per la debolezza della virtù pratica, 2.^o per la troppa forza di qualche potenza inferiore.

302. Quanto alla debolezza della virtù pratica, essa è non solamente un domma della rivelazione e della tradizione, ma un fatto attestato dal consenso universale e dalla nostra coscienza. La corruzione del genere umano è la radice di questa debolezza, la quale si accresce altresì dagli effetti che seco porta una tal corruzione, come sono la lentezza e limitazione della facoltà del giudizio necessario a conoscere il bene e affezionarvisi. Ora, questa lentezza, se bene non tolga per sé il libero arbitrio, tuttavia lo abbandona qualche volta all'impeto delle passioni o sia degl'istinti, allorché questi non lasciano campo alla riflessione; sempre poi ne indebolisce la forza.

Molto più poi si accresce questa debolezza naturale, qualora si aggiunga un difetto di *forza unitiva* tra la volontà e le varie potenze intellettive e sensitive. Il disgregamento delle diverse potenze del soggetto umano, in conseguenza di un difetto naturale, deve necessariamente sottrarre all'impero della volontà.

303. Le potenze che vengono talvolta in lotta con la volontà sono l'istinto animale, l'istinto umano, il giudizio speculativo e il pratico, le volizioni virtuali e abituali.

304. L'*istinto animale* può prevalere alla volontà 1.^o quando la volontà non può opporsi a' suoi movimenti, perché manca la

cognizione del partito opposto, cioè del bene contro il quale si move l'istinto animale; il che è proprio dei bambini, in cui la volontà è impotente a reggere gli appetiti e i movimenti istintivi. 2.º Quando la volontà è impedita nelle sue operazioni, come nel sonno e nel sonnambulismo. 3.º Quando l'istinto opera con tanta forza e celerità, che la forza pratica ne resta sopraffatta e vinta, come è il caso degli idrofobi, dei furiosi e di tutti quelli in cui l'istinto animale è suscitato da qualche morbosa affezione. 4.º Allorchè l'istinto ha preso qualche piega dalle abitudini contratte: l'abitudine fa che l'istinto si mova non solo senza attendere il consenso della volontà, ma anche contro i suoi decreti. In questi e somiglianti casi la volontà può essere talvolta libera nell'atto elicitò, e necessitata nell'atto imperato; e può talvolta esser sedotta dall'istinto e pienamente soggiogata nell'atto elicitò stesso. Nel primo caso reclama contro i movimenti istintivi, se bene non valga a impedirli: ma nell'altro vi si arrende senza contrasto, per impotenza a impedirli.

505. L'istinto umano si sottrae all'impero della volontà col rinvigorire l'istinto animale e suscitare le passioni. Per due ragioni avviene che la volontà ceda all'istinto. 1.º Perchè talvolta l'istinto punge acutamente e opera con somma rapidità; e siccome la volontà non opera liberamente che dietro un giudizio della mente e una deliberazione, se questa sia tolta dall'insorgere troppo gagliardo e repentino dell'istinto, essa vien trascinata quasi alla sua insaputa a delle volizioni favorevoli all'istinto: questo è il caso di quelli che i teologi chiamano *moti primo primi* nei quali è tolto il campo alla riflessione, e quindi alla libertà. 2.º In causa della debolezza della forza pratica, di cui abbiamo parlato pocanzi.

506. L'istinto sensuale e l'istinto umano influiscono ancora nelle operazioni della mente, la quale perciò è tratta tante volte in errore. Tutte le azioni della volontà sono precedute da un *giudizio teoretico* e da un *giudizio pratico*. Il giudizio pratico si distingue dal teoretico, perchè questo non è causa di azioni, come quello; tuttavia l'uno è congiunto con l'altro, e tante volte il teoretico è causa del pratico; giacchè se quello fosse necessariamente falso, questo non potrebbe esser frutto della libera volontà. Ma il giudizio teoretico non potrebbe essere sedotto se non dagli istinti, animale e umano; giacchè se non fosse la gagliardia degli affetti e delle passioni, non si vedrebbe come mai la mente potesse essere sedotta necessariamente a proferire un giudizio falso speculativo.

Gli istinti possono operare sulle determinazioni della volontà in due modi, cioè o determinandola indipendentemente dal giudizio, o mediante un giudizio che vien da essi falsato. Di sopra abbiám parlato del primo modo, qui parliam del secondo. Che la volontà possa essere trascinata necessariamente a dei falsi giudizi e ra-

gionamenti, lo prova il fatto 1.^o dei mentecatti, in cui la mente è tiranneggiata dalle sensazioni e dalle immagini. 2.^o di coloro che per la violenza delle passioni, per la mobilità della fantasia, o la vivezza del sentimento s'illudono nei loro giudizi e s'imbevono delle false opinioni, cui dopo qualche tempo, sedato il tumulto degli affetti e tornato il sereno della mente, riconoscono e ritrattano.

507. Ma l'errore può guastare talvolta anche il giudizio pratico-morale. Il che però non può accadere se non per un caso accidentale, straordinario, e sempre colpevole in causa. E vero che la verità morale talvolta si oscura nella mente dell'uomo, o gli produce un'impressione debolissima a petto del sentimento corporeo e delle affezioni dell'istinto: ma questo accade solo perchè l'anima ritira lo sguardo dalla contemplazione delle verità, e datasi in balia delle sue passioni, attigne da queste i suoi giudizi e i suoi sentimenti; e col lungo tener chiusi gli occhi alla luce della verità morale arriva finalmente a rendersi cieca e a cancellare, riguardando a certi oggetti particolari, ogni sentimento del giusto e dell'onesto. Giunta a questo estremo di miseria essa forma dei giudizi pratici necessariamente falsi, che però sono l'effetto delle precedenti nequizie, e perciò colpevoli nella prima origine. Chi è esperto del modo di pensare d'una certa classe della società che non si cura punto delle pratiche religiose, ben sa quante massime immorali sono tenute per verità evidenti o almeno per opinioni probabili, ancorchè coloro che ne sono convinti, vivano in mezzo a un numero assai maggiore di uomini che professano una morale direttamente opposta. Coloro stessi che da una vita nequitosa fanno ritorno alla virtù e alla religione, stupiscono di sé medesimi, e par loro di essersi risvegliati da un profondo sonno, in cui colpevolmente, tuttochè tranquilli, dormivano.

508. Nell'uomo già sviluppato si danno delle volizioni virtuali e abituali, che influiscono anch'esse a porre dei limiti alla libertà. Per volizione *virtuale* intendesi una certa inclinazione della volontà ad appetire invincibilmente un oggetto, al primo esserle presentato. La volizione *abituale* all'incontro è una certa inclinazione, per la quale la volontà non solamente piega e propende verso un oggetto, ma è già determinata a volerlo per una precedente volizione da lei non mai ritrattata.

Ora queste due specie di volizioni scemano la forza della libertà, perchè influiscono a determinarla più tosto a una maniera di operare che a un'altra, già prima ch'essa operi realmente. L'istessa corruzione che portiamo dalla nascita è già una piega della volontà verso i beni degli appetiti irrazionali e le lusinghe dei sensi; e questa mala piega poi viene a riuscire ancor più funesta per le abitudini che si vanno formando in noi sino dai primi nostri anni. Queste volizioni dunque, virtuali e abituali, finchè durano, sono un certo vincolo alla libertà.

Ma questo vincolo non è mai di tanta forza, che la libertà non

possa romperlo ed emanciparsene. Giacchè, se bene gli abiti contratti, considerati in sè, inducano ben di sovente la volontà a degli atti necessari, perchè l' abito non lascia tante volte un campo alla riflessione e distrugge l' efficacia della verità morale che rimane come soffocata e spenta; tuttavia gli abiti stessi derivano da un abuso precedente di libertà, cosicchè gli effetti degli abiti sono a un tempo e necessari in sè e colpevoli in causa.

Inoltre, quantunque nell' impeto della passione la volontà già abituata non pensi nè pure alla resistenza; tornata la calma può sempre a suo arbitrio fermarsi nella contemplazione della verità morale, dell' ordine eterno e assoluto della giustizia, che non può in verun modo scancellarsi pienamente dall' intelletto umano, essendo inchiuso in quel lume di ragione che tutti portiamo da natura.

Perciò l' arte inassima del proprio perfezionamento consiste nel dare libero sviluppo alla nostra parte razionale, facendo sì che i sensi, gl' istinti e tutte le nostre facoltà concorrano a uno scopo medesimo, che è quello di attuare in noi il maggior grado possibile del bene morale.

SEZIONE SECONDA

DELL' ESERCIZIO DELLE POTENZE

CAPO PRIMO

D' onde dipenda l' esercizio delle potenze in generale.

509. Il principio universale d' ogni esercizio e svolgimento delle potenze si può formulare così: — Ogni ente composto di atto e di potenza soggiace alla legge d' inerzia —. Il qual principio si spiega con quest' altro: — Nessuna potenza passa dall' inerzia all' azione, se non riceve un primo eccitamento da cosa diversa da sè —.

510. Posti questi principi, diciamo che, se bene l' anima sia essenzialmente attiva e abbia in sè diverse potenze, essa però come forza limitata e finita, non uscirebbe mai a verun atto secondo, e perciò non si svilupperebbe mai, se da qualche causa esterna non venisse eccitata e determinata a porre in esercizio le sue facoltà. Giacchè a poter operare è necessario un bisogno: ora l' anima umana limitata, per una semplice ipotesi, al sentimento fondamentale e all' intuizione dell' essere, o tutt' al più alla percezione abituale intellettuale del sentimento animale, si troverebbe in un' assoluta impossibilità di fare verun atto, tranne quello del suo essenzial sentire intendere e percepire. Il sentimento fondamentale, attesa la sua abitudine e uniformità in tutto il corpo, non potreb-

be bastare a muovere l'istinto sensuale; perciò l'anima sensitiva non avrebbe altra attività che quella immanente e invariabile dell'istinto vitale e primigenio. L'intendimento poi non avendo altro oggetto che quello dell'essere indeterminato, sarebbe privo di ogni sua particolare attività, tranne quella del percepire l'uniforme sentimento animale.

Il che è una conseguenza della legge d'inerzia, a cui obbediscono tutti gli enti creati, e per la quale avviene che — ogni ente conserva il suo stato o la sua azione, finchè una causa estrinseca non venga a modificarlo, e ad eccitarlo per tal modo a cangiar di stato e di azione —.

511. Ma da questo stato d'inerzia lo spirito umano è tratto fuori fin dal primo momento di sua esistenza da mille forze, che lo modificano e lo spingono a operare, e così lo conducono a svilupparsi. Di queste forze noi ora dobbiamo brevemente ragionare.

CAPO SECONDO

Delle cause in particolare che muovono al loro esercizio le diverse potenze,

512. Posto il principio che — lo spirito umano non si muove all'esercizio delle sue potenze se non in causa di qualche stimolo —, per procedere con ordine bisogna discorrer prima di quelle cause che movono le potenze passive; poscia di quelle che movono le potenze attive.

ARTICOLO PRIMO

Cause moventi le facoltà passive.

513. Le potenze che per le prime si alzano a operare sono le passive; il che non è che un corollario della legge d'inerzia. Infatti non può concepirsi che l'anima eserciti la propria attività di appetire, sia con l'istinto sensuale, sia con la volontà, se non ne abbia ricevuta la spinta da qualche nuovo sentimento.

514. Ma qual'è poi la causa, che determina l'esercizio delle potenze passive? Quanto alle facoltà passive del senso animale, noi sappiamo che il sentimento corporeo risulta e del senziente e del sentito. Ora, qualunque immutazione avvenga nel sentito, questa deve necessariamente influire sul principio senziente; giacchè, cangiate le condizioni dell'uno devono cangiarsi necessariamente anche quelle dell'altro, atteso il fisico influsso fra l'anima e il corpo. L'anima tende incessantemente a organizzare la nuova materia che si assimila, e a produrre tutti i fenomeni della vita corporea; e le impressioni che le parti corporee soggettive ricevono dal reciproco loro contatto e moto e dai corpi esterni, man-

tengono l'anima in una continua cooperazione, per la quale si svolge la potenza passiva del sentire in tutte le sue varie percezioni dei cinque sensi.

515. Quanto poi alle potenze passive dell'intendimento, esclusa la semplice intuizione dell'idea dell'essere, la quale è affatto indipendente da ogni stimolo e influsso corporeo, tutte le altre operazioni conoscitive abbisognano esse pure di uno stimolo appropriato. In vero l'intuizione dell'essere ideale non può venir determinato da verun sensibile, perchè davanti a quella intuizione non troviamo nessun atto intellettuale, e d'altra parte tutto ciò che proviene dal senso è determinato; cosicchè essa non può suscitarsi in un'anima se non dall'atto stesso del Creatore, il quale crea l'intelletto umano col mettere l'anima in relazione con l'ente ideale. Ma nell'ipotesi che un'anima non avesse dal Creatore questo primo intuito, bisognerebbe ripeterlo dalla forza stessa dell'anima sensitiva, ciò che si oppone al principio ontologico che — nessuna causa produce un effetto maggiore di sè —. Or chi non vede che è di più intendere che sentire? Come dunque la forza sensitiva potrebbe produrre l'intuizione; che è un atto essenzialmente superiore a quello del sentire, un atto con cui la creatura si mette in comunicazione con l'ente universale, eterno, infinito?

516. Toltone però l'intuito primitivo e continuo dell'essere indeterminato, tutti gli altri atti conoscitivi ricevono la spinta da un eccitamento sensibile. Le intuizioni delle idee determinate non avvengono se non in seguito ai dati sperimentali, i quali se da una parte bastano a suscitare, dall'altra sono gli unici eccitamenti che abbia lo spirito umano. Difatti, l'unico intelligibile, con cui la mente umana comunichi, è l'*essere ideale indeterminato*; giacchè, quanto alle idee determinate, esse non aggiungono propriamente un nuovo *essere* intelligibile, ma solamente dei *modi*, che s'intendono nell'*essere* e che ci vengono somministrati dal senso interno ed esterno. Dunque, tolto l'essere ideale, che è sempre identico, sempre per sè indeterminato, noi non riceviamo dal Creatore altra parte dell'essere intelligibile e perciò nessuno stimolo *immediato* e *a priori* delle nostre operazioni intellettive. Ma qual altro stimolo dunque può restare allo spirito dei tanti suoi atti cogitativi, se non quelli che consistono nel sentimento spirituale e corporeo e nelle sue modificazioni?

Il fatto stesso comprova a questa nostra asserzione. Il *percepire intellettuale* è determinato dalle reali sensazioni; l'intuizione dell'idea che del percepire è necessario elemento, non è che una nuova intuizione dell'essere come fornito di modi particolari; la riproduzione delle idee specifiche per mezzo della *memoria* è occasionata dalle immagini sensibili; e finalmente tutte le operazioni della *riflessione* sono dipendenti bensì dalla volontà, ma non senza uno stimolo, qual è il linguaggio. Ma su quest'ultimo è d'uopo che ci fermiamo alquanto più a lungo.

ARTICOLO SECONDO

Del linguaggio come stimolo e mezzo della riflessione.

517. Due quistioni importanti si possono fare relativamente al linguaggio, considerato come stimolo della riflessione. 1.^o Si può dimandare quale e quanta sia la necessità del linguaggio, come stimolo della ragione e strumento del suo sviluppo. 2.^o Riconosciuto il bisogno di esso per questo sviluppo, è inevitabile la questione della sua origine; perchè, se è vero che l'uomo può da sè svolgere le sue facoltà razionali senza un eccitamento esterno, in tal caso potrà anche inventare il linguaggio; ma se è vero invece il contrario, sarà in pari tempo dimostrato che il linguaggio primitivo, almeno nei fondamentali suoi elementi, non può essere d'invenzione umana, ma deve il primo uomo averlo ricevuta da Dio col fatto stesso della creazione.

§ 1. — Necessità di alcuni segni sensibili per lo sviluppo della ragione.

518. La ragione non può svilupparsi, se non a condizione di scomporre nei loro elementi le cognizioni primitive, e di connettere verità con verità, onde dedurne tutte quelle che non sono inchiusse nelle cognizioni primitive stesse. Queste non consistono che nella cognizione positiva di noi e delle cose sensibili; e fino a tanto che lo spirito umano è limitato alle prime percezioni, la ragione non può dirsi sviluppata. Vediamo a quali operazioni essa sarebbe ristretta, supponendola priva ancora dei segni sensibili delle idee, cioè del linguaggio.

519. Tolto il linguaggio, qualunque sia, la mente non sarebbe per fermo del tutto inoperosa e impotente; essa sarebbe atta a produrre tutte quelle operazioni, alle quali fosse eccitata dagli stimoli naturali.

Fornita dell'idea indeterminata dell'essere, la mente umana è capace di pensare l'esistenza di tutte quelle cose che cadono sotto i sensi. Essa dunque è capace di pensar l'esistenza del sentimento animale fondamentale, e di tutte quelle forze materiali che lo modificano. Ecco tante percezioni intellettive di cose sensibili e anche del proprio sentimento corporeo.

Ma al di là di queste operazioni lo spirito umano non potrebbe dare un passo: esso non potrebbe nè meno distinguere il proprio sentimento dal suo termine, che è il corpo; non potrebbe riconoscere la spiritualità sua propria e gli atti della ragione. Tutto ciò che esso percepisce in questo periodo della vita, è composto e non semplice, è concreto e non astratto, è legato alle reali sensazioni e non già ideale e puro. Come dunque gli sarà possibile di svincolare l'idea dalla realtà, di scomporla nelle varie sue

parti, di presentarsi al pensiero delle idee generiche, degli astratti, con cui paragonare le percezioni, e così notarne le somiglianze e le differenze, le cause e gli effetti, dedurre le conseguenze di cui quelle prime cognizioni sono feconde? È vero che l'idea dell'essere contiene in sé virtualmente tutte le cognizioni a priori; ma come distinguerle e fissarle riflessamente, assorgendo ai concetti dell'infinito, del necessario, dell'assoluto, del possibile, se lo spirito non sa analizzare gli oggetti del proprio pensiero?

520. Si dirà forse che le idee delle cose una volta percepite possono riprodursi davanti al pensiero anche dopo le reali percezioni, e quindi presentarsi isolate e suscettibili di analisi? È vero; le idee si possono riprodurre difatti disgiunte dalle percezioni. Ma quali idee? Solamente quelle che rispondono alle percezioni reali. Ora quali sono gli stimoli che ne determinano la riproduzione? Sono le immagini sensibili; giacchè la sensibilità interna, ricevuta una volta l'esterna impressione, può dalla stessa attività dell'anima o da altre circostanze riprodursi per un oscillamento delle fibre cerebrali. Ma qual sarà l'effetto di questa riproduzione delle idee davanti al pensiero? L'idea così riprodotta ha forse acquistato un grado maggiore di chiarezza, ha forse assunto una forma nuova e distinta? Non già; la ragione finora non le ha fatto intorno nessun lavoro, e all'idea lo spirito non ha ancora atteso riflessamente; esso si occupa tutto della parte sensibile che unicamente lo interessa.

521. Si dirà, che le idee riprodotte così simultaneamente davanti al pensiero possono eccitare la ragione a confrontarle e a notarne le somiglianze o differenze? Io concedo che la mente anche prima dell'uso di un linguaggio, possa vedere alcuni rapporti delle cose; essa però in tale stato li vede congiuntamente agli enti fra i quali passano, e non già in separato. Ora, finchè la mente non è giunta a considerare i rapporti degli enti con delle idee generiche e con degli astratti puri, non è capace di vero confronto nè di raziocinio. La sola astrazione è quella che ci fornisce il mezzo di ragionare, perchè il raziocinio consiste nel trovare il rapporto fra due termini mediante un'idea o principio astratto. Questa idea, questo principio non essendo un essere sussistente, ma giacendo indistinto nell'idea dell'essere e nelle sue determinazioni, come potrà la mente ricavarcelo? quale sarà la ragion sufficiente che attiri il pensiero a questa operazione? Questa ragione sarà qualunque cosa di cui la mente possa valersi come di *segno sensibile* a cui legare quell'idea, quel principio. Ed eccoci di già a un linguaggio; giacchè sotto questo nome intendiamo qualsiasi arte di esprimere o a sé o agli altri le proprie idee.

522. Lo spirito umano dunque ristretto alla sfera delle prime percezioni e delle idee congiunte alle immagini non può che impiegare tutta la propria attività nell'appetire le cose sensibili; tutto quello a cui può estendersi il suo intendimento, si riduce a una

maggiore e più attiva e anche elettiva attenzione alle percezioni che gli sono più grate; esso potrebbe attendere simultaneamente o alternativamente a più percezioni, guidato anche da un fine, ma senza avere l'idea astratta di *fine* né di *mezzo*, senza poter fare alcuna analisi delle proprie idee. Aggiungasi che tutte queste operazioni stesse, finché l'uomo è in questa condizione, non possono essere suscitate fuorché o da cagioni fortuite, o da circostanze organiche e animali, o dalle leggi della forza unitiva dell'anima.

523. Si dirà finalmente che lo spirito umano porta dalla nascita un istinto razionale, una curiosità naturale di sapere, e che prova dei bisogni ben maggiori di quelli del corpo? Noi concediamo che tutta la dignità ed eccellenza del nostro spirito è già fondata nell'essenza stessa dell'anima umana, ma soggiungiamo tuttavia ch'essa rimarrebbe in perpetuo assopita e nello stato di germe, se convenienti eccitamenti non la determinassero ad esplicarsi. Posta la qual cosa, quali bisogni può sentire il bambino, oltre quello del senso? Quale importanza può annettere alle idee, se non conosce che le realtà sensibili? Che anzi, se l'educazione non venisse in soccorso della ragione, l'uomo crescendo negli anni, non crescerebbe per questo nei gradi dell'intendimento, ma si fermerebbe per sempre nella sfera dell'animalità. E non giova il dire che esso ha dei bisogni e degl'istinti più nobili. Questi bisogni e questi istinti non li può conoscere, non li può sentire, se non in ragione che si sviluppa la ragione. Ma questa non può svilupparsi senza l'analisi delle cognizioni, che non trova in natura il mezzo indispensabile. Dunque i bisogni e i nobili istinti dello spirito non sono valevoli da soli a sviluppar la ragione.

524. Per ciò lo spirito umano lasciato in propria balia e sotto l'influenza di sensazioni d'immagini d'istinti naturali, manca di un mezzo all'analisi e al ragionamento; e perciò la sua ragione non può spingere lo sviluppo al di là delle percezioni e delle idee pure, non accompagnate di sensazione esterna, ma vincolate alle immagini. Facciasi invece ch'esso sia istruito a connettere ogni idea a un segno sensibile, a scomporre le idee prime, a legare ogni loro parte a un vocabolo, a un gesto, a un segno qualunque. Allora egli può fissar l'attenzione su ciascheduna idea e su ciascun elemento d'idea, e per questa maniera può confrontare più percezioni, e distinguerne le analogie e le differenze. Per questa via la mente s'incammina al suo pieno sviluppo. Donde si cava che il linguaggio è lo stimolo necessario allo sviluppo della ragione.

525. Si dirà che l'uomo porta dalla nascita un istinto ad esprimere le proprie idee con dei movimenti, con delle voci, insomma con qualche linguaggio, e che perciò potendo formarsi un linguaggio in forza de' suoi istinti e bisogni, può eziandio sviluppare per un'attività naturale la propria ragione? Ma, oltreché a questo istinto, che noi concediamo esistere nell'uomo non bisogna dare un'influenza maggiore che non abbia, mentre senza l'e-

ducazione a gran fatica potrebbe svolgersi, con questa stessa difficoltà si concede la necessità di alcuni segni per sviluppo della ragione.

326. Il linguaggio poi si mostra assolutamente necessario per la formazione degli astratti propriamente detti. Infatti tutte le altre idee trovano nelle sensazioni e nei fantasmi uno stimolo, e lo spirito appunto può pensarle, perchè ne è eccitato dai sensibili. Ma quando si parla degli astratti, i quali non sono che entità mentali, come le idee di *bianchezza* di *virtù* di *sapienza*, e tutti quelli che non hanno in natura un corrispondente oggetto sensibile, come quelle di *necessità* *possibilità* *eternità*, tutte queste idee in qual maniera le potrebbe lo spirito pensare astrattamente da ogni oggetto concreto, se non avesse i vocabolli i gesti o la scrittura, che sono segni sensibili e vicari delle idee?

Non dico per questo che a pensare gli astratti puri sieno indispensabili i *nomi astratti*, quali sono quelli che qui accennammo. Certamente lo spirito, allorchè già possiede l'uso di alcune parole o di alcuni segni, può col tempo usarne come di tanti *nomi comuni*; ed eccoci già alla concezione dei *generi*, come i *nomi di pane*, di *mamma* e simili. Acquistati poi i nomi di *sostanza qualificata*, come quelli di *buono* di *bello* di *sapiente* di *bianco*, può valersene a concepire gli astratti puri di *bontà* *bellezza* *sapienza* *bianchezza*. Ciò non toglie che gli astratti abbisognino di segni sensibili per essere concepiti.

La stessa legge della percezione, la quale vien fatta da diversi organi corporei e da sensi diversi, quali sono il tatto, la vista e gli altri, ci fa percepire gli oggetti spartitamente, e ci prepara così all'astrazione. Gli stessi oggetti che si percepiscono, sono distinti in tante parti, fornite di diverse qualità e attribuzioni, come per esempio nel corpo umano il capo, le mani, le braccia, gli occhi, la fronte, eccetera. La mente può prendere a considerare una parte sola di una percezione e legarle l'idea astratta della qualità cui rappresenta. In questi fatti abbiamo in certa maniera dei segni naturali degli astratti. Ciò è vero; vuol dire che la stessa natura ci porge degli stimoli della facoltà astrattante; ma è vero del pari che senza segni non si può astrarre, analizzare.

327. Se non che altri filosofi sono di parere che l'analisi e la riflessione possa esercitarsi anche senza l'uso d'alcun linguaggio. Ascoltiamo fra tutti il nostro Galluppi, (a) i cui servigi per-

(a) Pasquale Galluppi, non ultima gloria del regno e dell'università di Napoli dove insegnò filosofia con sommo plauso, nel 1770 nacque a Tropea in provincia di Calabria ultra. Egli fu uno di quei valorosi Italiani per opera de' quali l'Italia s'emancipò dal tristo servaggio dell'imitazione e ridestò le antiche glorie della medesima nel magistero delle scienze e fece conoscere che il napolitano suolo, patria di

altro non saranno mai cancellati dalla memoria di coloro che pregiano gli studi filosofici. « Possiamo noi, dice egli, eseguire atti di analisi senza il soccorso dei vocaboli, e generalmente di segni? una siffatta quistione è identica con quest'altra: possiamo noi senza il soccorso di segni avere delle idee »?

« Il vocabolo è un suono articolato: per avere de' vocaboli è necessario, che lo spirito separi dalla moltitudine delle sensazioni che lo colpiscono il suono di cui parliamo; la facoltà di analisi è dunque necessario che sia in esercizio prima dei vocaboli tanto in colui che parla, quanto in colui che ascolta, e che vuole intendere; lo spirito per avere dei vocaboli deve dunque avere idee, ed *analizzare*; i vocaboli non sono dunque necessari per eseguire atti di analisi, e avere idee ».

« Sarebbe non solo assurdo, ma ridicolo il pretendere che non si possono avere le idee di un albero, di un animale, di un sasso senza il soccorso dei vocaboli. Un uomo, il quale non sapesse i termini di pollice, indice, medio, anulare, auricolare, con cui si chiamano le diverse dita della mano, sarebbe perciò nella impotenza di prestare un'attenzione parziale ad uno di questi membri del corpo umano »?

« I filosofi i quali hanno detto, che lo spirito umano non è capace d'idee astratte, nè d'idee generali senza il soccorso dei segni; o pure che le idee astratte e le generali non sono altra cosa, se non che i vocaboli stessi, non hanno osservato che l'uso dei segni suppone necessariamente, che si abbiano di questi stessi idee astratte e generali. Difatto allorchè voi pronunciando il vocabolo *sole*, vi associate l'idea dell'astro del giorno, vi domando, non ravvisate voi forse l'istesso segno nelle diverse pronunzieri di questo vocabolo nella bocca di ciascun individuo che parla l'istesso linguaggio? Ora questa conoscenza suppone: 1.^a che il suono si riguardi come distinto dal corpo che lo manda fuori: 2.^a che nelle diverse pronunzieri dei vocaboli, lo spirito diriga il suo pensiero a ciò che hanno d'identico queste diverse pronunzieri, e prescinda dalle circostanze che le rendono singolari, come per esempio del tuono più alto o più basso della voce, della pronunziazione più o men rapida ecc. Un numero prodigioso d'individui scrive il vocabolo *sole*; tutte queste

tanti uomini dottissimi in ogni ramo di sapere, non era ancora isterilito. L'Italia per mezzo di lui conobbe la prima volta le dottrine di Kant, ed al tempo stesso il genio filosofico del Galluppi nel combatterle, e stabilire la sua teoria filosofica attinta non all'impura sorgente degli stranieri ma ai puri fonti dell'antico italiano sapere, rivolgendosi cioè agli antichi filosofi e particolarmente ai santi Padri. Nelle opere di questi trovò quella vera e soda filosofia che, meglio di ogni altra, sodisfacendo alle esigenze della ragione umana, scuoprè gli errori che menano gli incauti alla incredulità e si accompagna alle verità cristiane. (G. N.)

scritture presentano una diversità di caratteri, e difficilmente si trova un carattere che non si possa distinguere da ciascun altro; intanto uno che legge questi diversi caratteri, pronuncia l'istesso suono. Lo spirito nell'uso dei caratteri esercita dunque atti d'analisi, e senza questo esercizio l'uso dei caratteri non potrebbe aver esistenza; egli dirige il suo pensiero alla sola figura, prescindendo dalla qualità dell'inchiostro e della carta, della grandezza diversa, e di alcune varietà ancora nella figura stessa: senza tutte queste astrazioni egli non potrebbe far uso dei segni ».

« Lo spirito ha dunque indipendentemente dai segni il potere di *analizzare* e di *generalizzare* (a) ».

528. Tutto questo ragionamento dell'immortale Galluppi si risolve a dire, che l'analisi precede il linguaggio, perchè il vocabolo non si può considerare come segno dell'idea se non se n'abbia già un'idea astratta e generale; dal che ne seguita che i vocaboli non sono necessari per eseguire atti di analisi.

Si vede prima di tutto, che il valente filosofo non tenne ferma la vera distinzione fra le idee specifiche non astratte, e le astratte propriamente dette. Ciò si rileva dagli esempli che adduce, tra i quali alcuni sono veramente relativi a idee generiche, e perciò astratte, come le idee di *albero*, di *animale*, di *sasso*; altri invece si riferiscono a idee non astratte, come le diverse dita della mano. Chi dirà infatti, che l'idea di una parte del nostro corpo, di una casa o di una pianta realmente percepita sia un'idea astratta? Essa è concreta, ed è rappresentabile con un fantasma sensibile; e il restringere il proprio pensiero a una parte sola di un tutto non è ancora un esercitare l'astrazione. Dicasi altrettanto di tutte le altre idee che noi ci formiamo per via di percezione intellettuale, e che in seguito si possano richiamare congiunte a una immagine sensibile. Su queste idee non può cadere la questione, perchè a concepirle abbiamo un mezzo e uno stimolo sensibile, i fantasmi.

Finchè però la mente è circoscritta a queste idee, non è capace di analisi. Così se un bambino si ferma a osservare un oggetto ora in una parte, ora in un'altra, non si deve credere ch'egli concia venga scomponendo l'idea di quell'oggetto in tutti i suoi elementi. Questa è un'operazione istintiva, con cui egli cerca di attuare sempre più quelle sensazioni, e di godere or dell'una or dell'altra, a seconda di quel piacere che ne prova per la loro novità o forza o altra cagione; e tutte le idee che acquista e che rende più vive al pensiero, non sono astratte ma concrete. Tanto è, se il bambino si ferma a mirare il volto solamente di una persona, come se gli fosse dato a vedere un busto, anzichè una statua intiera. In nessuno di questi due casi c'è idea astratta.

(a) *Elem. di Filosof.* vol. II, *Ideol.* c. VIII.

529. L'idea astratta sarebbe appunto, a cagion d'esempio, quella di *animale*. Questa presuppone già l'analisi, perchè non ritenendo dell'idea altro che una sola nota essenziale, che è l'animalità, prescinde da tutte quelle determinazioni che rappresentano un dato individuo di una data specie. Ora, che questa idea possa pensarsi senza il soccorso di un vocabolo o d'altro segno analogo, ciò è quanto io nego. Se fosse diversamente, esisterebbe un fatto senza una ragion sufficiente. E per vero, noi dobbiamo fingere un uomo, che non ha ancora l'uso di alcun segno delle idee, nè lo sviluppo della ragione. Quest'uomo, dimando io, da che sarebbe eccitato a fissare la propria mente sull'unica animalità, prescindendo da tutte le note proprie di un dato animale? Forse da un'immagine sensibile, che gli riproducesse l'idea pura? Ma l'idea di animale, senz'altra aggiunta di veruna determinazione, non ha un fantasma corrispondente; i fantasmi non si hanno che di quelle cose che imprinono i sensi, cioè degli enti corporei sussistenti in natura. Ciò posto, in natura sussiste bensì il tal leone, il tal cavallo, quella tal tigre; ma non sussiste l'animale, la cui idea è generica e predicabile di tutti i particolari animali. Dunque l'animale non è figurabile con un fantasma; e se voi direte a un pittore che vi dipinga un animale, non gli avrete ancor detto niente di capace ad esser dipinto, ed egli vi dovrà dimandare ancora qual animale bramate ch'ei vi colorisca sulla tela. Dunque i fantasmi non sono atti a servire di mezzo per pensare le idee astratte.

530. Potrebbe egli supporre, che il bisogno stesso della nostra intelligenza ci portasse a far l'analisi delle nostre idee e a crearci gli astratti? Io ammetto bensì la tendenza della ragione alla riflessione, all'analisi. Ciò che non concedo si è, che la mente possa concepire un genere, un astratto, senza un sensibile che le serva di segno e a cui possa legarlo, separandolo dal resto con cui esso forma una sola idea. Quando invece gli astratti, mentre non hanno in natura degli oggetti corrispondenti, mentre perciò non sono nè pure pensabili mediante le immagini, trovano nei vocaboli o in qualunque altra specie di segni uno stimolo sufficiente ad esser fissati dalla mente. L'occhio può servire a concepire l'astratto *sapienza*. Ma ciò non potrebbe fare una mente che non fosse già in possesso di un qualche linguaggio.

531. Ciò deve dirsi degli astratti mentali principalmente, quali sono le idee di *bontà* di *virtù* di *umanità* di *velocità* di *bianchezza* e somiglianti. Non c'è dubbio che la nostra mente porti dalla nascita la potenza di fissar queste idee separate da ogni concretezza e al modo stesso con cui si pensano gli enti. La mente infatti ha l'intuito naturale dell'ente indeterminato, con cui può pensare ogni cosa, e pensarla sotto la forma dell'ente. Però fino a tanto che la mente percepisce dei reali, essa non impiega altra attività che quella di pensare dei concreti, e le immagini stesse non

potendo essere che pienamente determinate, le idee corrispondenti non sono astratte. Il linguaggio solo è quello che mediante l'educazione aiuta il pensiero all'analisi delle idee e alla formazione degli enti mentali. Infatti i vocaboli, essendo dei segni arbitrari, valgono a richiamare non solamente le idee intiere e concrete, ma anche le loro singole parti. Così, mentre l'immagine di un dato uomo non suscita che l'idea concreta di quello, il vocabolo *uomo* ne sveglia l'idea comune a tutti gl'individui, prescindendo da tutte le particolari determinazioni di ciascheduno. In seguito la voce *umano* abilita lo spirito a pensare non più l'individuo sostanziale, ma un *modo* dell'ente, una *qualità* essenziale a ogni uomo individuo. Finalmente lo spirito, mercè del nome astratto *umanità*, converte in un ente, o sia pensa sotto la forma di ente l'istesso modo essenziale dell'uomo; e così assorbe alla maggiore astrazione possibile in questa idea (a).

Di più; l'idea specifica astratta di uomo contiene diversi elementi, che lo spirito non saprebbe per virtù naturale distinguere, quali sono il corpo e l'anima, il sentimento e l'intelligenza; giacchè ciò che è dato dal sentimento, è percepito come uno. I vocaboli offrono il mezzo di separare fra loro questi elementi.

532. L'argomento addotto dal Galluppi in sostegno dell'opinione contraria mi pare più specioso che vero. Egli opina che l'uso dei segni supponga necessariamente che si abbiano delle idee astratte e generali dei segni stessi. Ma ciò non è vero. Il fanciullo associa alle percezioni e quindi anche alle idee i suoni dei vocaboli, dei quali contemporaneamente acquista l'idea, ma sul principio egli fa questa associazione inconsciamente e per un semplice istinto d'imitazione, alla quale è portato dal bisogno stesso della loquela di cui ha l'organo particolare. Egli si avvezza a questa associazione senza avere l'idea generale e astratta di segno; egli inoltre ne usa sulle prime per legge d'istinto, non sapendo ancora il valore del vocabolo, nè la sua natura di segno; solo avviene che quell'associazione arbitraria dei suoni articolati con le idee è mezzo e strumento di ritenere, di richiamare, e soprattutto di distinguere fra loro le idee stesse, il che giova a preparare la mente a formare gli astratti, per non dire che è una prima lezione, per la quale essa è abilitata a distinguere e a ripensare gli oggetti percepiti e le loro idee.

533. Nè pure mi par vero quello che il Galluppi aggiunge, cioè che per associare un'idea a un vocabolo faccia mestieri 1.^o che si riguardi il suono come distinto dal corpo che si emette, 2.^o che nelle diverse pronunzieri dei vocaboli lo spirito diriga il suo pensiero su ciò ch'esse hanno d'identico, e prescinda dalle differenze. L'associazione dei vocaboli alle idee, se avvenisse per

(a) Ho già detto che gli astratti puri si possono concepire anche per mezzo dei nomi non astratti; basta che siano segni.

siffatta maniera, sempre e in ogni caso si dovrebbe fare questa laboriosa operazione del fissare il comune e prescindere dal proprio; ciò che la coscienza non ci attesta. Finchè si tratta di associare un suono a un'idea, non fa d'uopo nè distinguere quel suono dal corpo che lo emette mentre se ne distingue per sè, nè prescindere dalle varie differenze delle diverse pronunzieri. Perchè, se questo non ha luogo nell'ordine della sensitività, molto meno poi nell'ordine misto della sensitività e dell'intelligenza. Ora cos' avviene nella sensitività? Il cane ha egli delle idee? ha egli la facoltà di analisi? E pure, avvezzo com'è, a udire un nome che il padrone gli ha imposto, egli obedisce al richiamo, e si volge anche verso ogni altro che proferisce il suo nome, senza fare alcuna astrazione dalle differenti maniere e dai tuoni diversi della voce di chi lo chiama. E perchè? Perchè tali differenze non tolgono l'identità essenziale di tutti quei tuoni diversi; dimodochè ciascuna di quelle sensazioni di voci diverse vale a risvegliare nel cane quelle immagini, quelle affezioni e quei movimenti, che per legge unitiva si associano nella sua sensitività. «Allorchè, osserva il Rousseau (a), (b) una scimia si parla senza veruna esitazione da un uoce all'altro, pensiamo noi forse ch'essa abbia l'idea generale di questa sorta di frutto, e che confronti il suo archetipo a quei due individui? No certamente; ma la vista dell'uno di quei noci richiama alla sua memoria le sensazioni ch'essa ha ricevute dall'altro; e i suoi occhi modificati di una data maniera, annunciano al suo gusto la modificazione che è per ricevere. Ogn'idea generale è puramente intellettuale; per poco che vi si mescoli l'immaginazione, l'idea diventa subito particolare». So bene il Rousseau tenda qui a provare tutt'altro, l'esempio mi pare concludente. Che se le sensazioni e le immagini prestano all'istinto questo servizio, perchè non avranno la stessa efficacia i vocaboli, benchè pronunziati da diversi e con tuoni differenti, senza che si richieda una precedente analisi e delle idee astratte dei segni? Tutte quelle accidentali differenze non valgono a togliere l'essenziale somiglianza, e perciò tutte quelle diverse pronunzieri sono egualmente atte a richiamare l'identica idea;

(a) Giangiacomo Rousseau, nato a Ginevra nel 1712 e morto poco lungi da Parigi nel 1778, fu coetaneo di Voltaire, al pari di esso uno dei più famosi corifei dell'incredula ed empia filosofia del secolo scorso. D'indole incostantissima nella sua gioventù, abiurata la religione protestante, abbracciò la cattolica, che poi ancora abbandonò. Ha lasciato molte opere le quali siccome appalesano l'abuso di uno straordinario ingegno ed originale, così riboccano di dottrine tanto più nocive alla fede, alla morale ed alla società, quanto è più animaliante l'eloquenza onde le abbellà. Si guardi dallo svolgerle chiunque non vuole rendere guasti la mente ed il cuore. L'abb. Gauchat ed il Can. Muzzarelli abatterono gli errori di questo empio. (G. N.)

(b) *Discours sur l'inégalité parmi les hommes.*

giacchè fra l'idea e il vocabolo non passa intrinseca relazione, e l'idea del vocabolo non è l'idea richiamata per mezzo del vocabolo.

E ciò vale molto più trattandosi non solamente di un fatto sensibile, ma di un fatto altresì logico. Infatti, attesa l'universalità propria di ciascun'idea, l'uomo, e in particolare il fanciullo, tende a universalizzare ogni sua percezione, a cogliere il simile e a non distinguere la differenza; e ciò senza veruna astrazione nè analisi, per una cotale inclinazione di natura. Chè il simile s'identifica nel nostro pensiero da sè, e le differenze esigono una più lunga e più forte attenzione a esser notate e confrontate. La forza della facoltà astraente è proporzionata allo sviluppo della ragione; laddove quanto la mente è più limitata e la ragione più rozza e inesperta, tanto è maggiore la tendenza a generalizzare, a cogliere le somiglianze e identificare quelle cose che non tengono fra loro se non qualche analogia. Ecco perchè il bambino applichi con estrema facilità il nome di una cosa a tutte quelle che presentano qualche somiglianza con la prima che imparò a chiamar con quel nome; e chiami, per esempio, col nome di padre tutti gli uomini che percepisce. Si dirà ch'egli ha confrontati tutti gli uomini per ritenere le somiglianze e abbandonar le differenze, facendo una vera astrazione? Non già; ma più tosto è da dirsi, che ciò avvenne in lui spontaneamente. E se si volesse sostenere il contrario, dico che il vocabolo *padre*, a cui quel bambino legò l'idea di quell'uomo che così apprese a nominare, fu lo strumento che gli servì per tale operazione, mentre, tolto il vocabolo, non gli rimarrebbe che il fantasma, il quale essendo vestito di tutte le determinazioni, impedirebbe a lui di confonderne l'idea associata con altre provenienti da altre percezioni.

534. Da tutto questo io cavo le seguenti conclusioni: 1.º La parola è strumento necessario per analizzare le idee specifiche e piene che ci formiamo in ogni percezione intellettuale, e che pensiamo in istato puro ma non ancora astratto, col mezzo dei fantasmi. 2.º La parola o altro segno qualunque è assolutamente indispensabile per gli astratti di ultimo ordine o sia per gli enti mentali. 3.º Essa è altresì indispensabile per riconoscere e analizzare quelle idee che non ci presentano degli oggetti corporeamente sensibili, ma spirituali, come sono le idee di Dio, degli spiriti puri, dell'anima; le idee di necessità, infinità e via discorrendo. 4.º Con ciò non si nega la necessità delle parole anche riguardo alle idee di cose corporee o comunque sia sentite. Chè anzi i nomi astratti non si vengono a conoscere se non cavandoli dai concreti. D'altra parte la ragione non potrebbe esercitare le funzioni del ragionamento nè pronunciare un'intera proposizione, se non possedesse le parole corrispondenti alle diverse idee che deve impiegare; senza linguaggio niente le servirebbero le idee acquisite. Siccome poi non è possibile verun giudizio riflesso, sen-

za l'uso di qualche astratto ; così la riflessione non può esercitarsi, se non mediante il soccorso dei vocaboli o di altri segni vicari dei vocaboli , come avviene nel linguaggio, digitale, geroglifico, mimico e simili.

§ 2. — *Dell' ordine del linguaggio.*

535. Se l' intelligenza umana non può svilupparsi senza le idee astratte ; se le idee astratte non si possono avere senza il soccorso del linguaggio ; come dunque ha cominciato l' uomo lo sviluppo della sua ragione ? ha egli stesso inventato i segni delle idee ? ha egli ricevuto da Dio stesso il linguaggio, o la facoltà d' inventarlo ? La questione dell' origine del linguaggio si presenta in campo da sè stessa, e la sua soluzione, non già storica, ma razionale, dipende da quanto abbiain detto sulla necessità dei vocaboli per la concezione degli astratti, cioè dei generi, siano reali, siano mentali.

536. Si è fatta la questione, se l' uomo nell' ipotesi che da principio fosse stato privo d' ogni mezzo di espressione, avrebbe potuto inventare un linguaggio, e i sensisti, com' era naturale, l' hanno sciolta affermativamente. La storia veramente non ci presenta alcuna famiglia d' uomini muti ; ma in mancanza dei fatti, si tentò la via delle ipotesi, e si suppose che, se dei fanciulli separatisi dalla società e perduti fra le selve, fossero lvi cresciuti nella barbarie e avessero accresciuta la loro famiglia, avrebbero potuto col tempo crearsi un linguaggio per comunicarsi i loro pensieri, cominciando ad esprimere le cose co' gesti, con le grida, con le voci inarticolate, e poco alla volta dando consistenza e stabilità a questi segni naturali, formandosi un linguaggio articolato.

537. Secondo i maggiori filosofi questa ipotesi è non solamente gratuita, ma assurda. Essi pensano che l' uomo fornito delle sole potenze naturali e abbandonato a sè, non avrebbe giammai potuto inventare il linguaggio ; e le prove che addurremo di questa opinione, dimostreranno appieno l' absurdità della sua contraria.

538. 1.º E in primo luogo, la questione non può esser fatta, se non riguardo al progenitori del genere umano ; giacchè il fatto attuale universale e costante ci dimostra, che noi apprendiamo il linguaggio dai nostri educatori, i quali pure l' hanno appreso da altri uomini, e così tutti gli altri ascendendo di grado in grado fin dove può spingersi la memoria o la storica tradizione. Questa non ha mai trovato un popolo muto o fornito di un linguaggio solamente naturale, ma fra gli stessi selvaggi i più rozzi ha rinvenuto una lingua formata secondo i loro bisogni e lo sviluppo della loro ragione, lingua che ha dell' analogia con altre già conosciute e ne mostra quindi la parentela. L' esistenza di uomini selvaggi, ma tuttavia distribuiti in famiglie e in tribù più o men numerose, è un fatto ; ma quella di uomini isolati e dispersi qua e là, che non comunicassero fra loro se non per accidentali scontri e unioni, è una favola. Gli uomini dunque furon sempre riuniti in

società più o meno estesa, compatta, perfetta. Ma una società non può né formarsi né stare unita, senza, un mezzo di comunicazione, e senza uno sviluppo qualsiasi d' intelligenza ; il qual mezzo non può essere che il linguaggio. Dunque il linguaggio ha cominciato coi primi genitori dell' umana specie.

I primi genitori degli uomini non potevano essere bambini, ma il Creatore li creò nella condizione di forze organiche e intellettuali già sviluppate, e dovette fornirli del mezzo necessario di società. Dunque i primi uomini non poterono inventare il linguaggio, ma dovettero riceverlo dal Creatore ; e così han potuto trasmetterlo ai loro discendenti, e per tal mezzo trasmettere la civiltà e la sapienza primitiva.

539. 2.^o A poter inventare un linguaggio tutto di pianta, converrebbe possedere facoltà razionali già sviluppate. Ma lo sviluppo della ragione non può darsi senza linguaggio. Dunque il linguaggio non può ritenersi come una mera invenzione umana. Allo sviluppo infatti della nostra ragione si ricerca l' uso degli astratti, cioè dei generi, sieno reali, sieno mentali o astratti puri. Senza astratti è impossibile il raziocinio ; e senza raziocinio la ragione non può svilupparsi.

Concediamo di buon grado che l' uomo porti dalla natura la *possibilità metafisica* d' imporre dei nomi alle cose e di assorgere anche agli astratti puri. Anche noi ammettiamo nell' uomo l' istinto del linguaggio. Acciocchè però questa possibilità metafisica si cangi in possibilità fisica e si riduca poi all' atto, è indispensabile un aiuto esterno, qual' è appunto l' educazione. Giacchè non è difficile a intendersi, come l' uomo possa per un' attività naturale concepire le idee specifiche pure, disgiunte da ogni giudizio della sussistenza ; come la sua attenzione possa fissarsi e concentrarsi su di una particolare qualità di un oggetto percepito. Ma fin qui non siamo ancora alla concezione degli astratti. Per concepire un astratto fa d' uopo sequestrarlo dal concreto, spezzando il tutto nelle sue singole parti, abbandonando ciò che c' è di proprio in un concetto e ritenendo solo ciò che c' è di comune, senza più verun pensiero del reale né del suo concetto. Ora, qual' è il mezzo per eseguire questa operazione ? Forse l' immagine ? Ma questa ci porge sempre qualcosa d' individuale e pienamente determinato. Basterà forse che la mente si restringa a considerare una parte qualunque di un' immagine, e quindi di un' idea ? Ogni parte d' immagine ci presenta sempre una parte d' un individuo, non mai un concetto puro.

Tolta dunque la parola e ogni altro segno, la mente non ha uno stimolo, un mezzo da poter pensare gli astratti, perchè questi non sono enti reali e sussistenti, non hanno sussistenti che lor corrispondino, non possono venir riprodotti nel pensiero col mezzo di fantasmi. Vero è che un' immagine congiunta con un' idea può servirci a pensare un astratto. Ma solo a condizione che quell' imma-

gine faccia l' ufficio di segno, di nome. Così l'immagine e l' idea di braccio può servirci a concepire l' astratto *forzezza*.

540. 3.^o La parola si manifesta ancor più necessaria per l' analisi di quelle idee, che noi abbiamo chiamate *a priori* le quali nulla affatto prendono dal sentimento. Quelle idee esistono già tutte virtualmente nell' essere ideale innato, ma il distinguerle, l' avvertirle e così giovare la ragione in tutti i suoi ragionamenti, non è cosa che il nostro spirito possa fare senza il soccorso di segni corrispondenti. Perciò quand' anche l' anima potesse istintivamente e senza linguaggio distinguere gli elementi di una percezione di cosa sensibile, inquanto ne ha le immagini proprie dei diversi sensi, ella non avrebbe mai saputo fissarsi in quelle idee, di cui non ci sono nè fantasmi nè sensazioni, come sono quelle dell' *uno*, del *zero*, del *buono*, del *bello*, del *possibile*, dell' *infinito*, e tutte le altre moltissime di questa classe. L' uomo dunque, se Dio stesso non l' avesse istruito delle verità morali e di tutte quelle idee *a priori* che a tale scopo si richiedevano, non sarebbe giammai stato capace di moralità; anzi la sua ragione non avrebbe dato nè pure un passo, essendochè tutte queste idee sono indispensabili al minimo ragionamento. E poi come distinguere lo spirito dalla materia, l' anima dal corpo? come concepire l' esistenza dell' Ente infinito necessario assoluto? d' onde cavare l' idea di creazione, e di provvidenza, e ragionare sui destini dell' uomo?

541. 4.^o La specie umana non avrebbe potuto sussistere nè propagarsi senza il vincolo sociale. Ma senza un linguaggio non ci può essere società. Dunque anche i primi uomini che composero la prima famiglia dovettero averlo ricevuto dal Creatore, ed è ridicolo il credere che avessero potuto inventarlo da sé o d' improvviso, ciò che sarebbe prodigioso, o a poco a poco, il che rende impossibile la società.

L' ipotesi di uno stato selvaggio, in cui i più antichi abitatori della terra vivessero dispersi qua e là senza una stabile comunicazione fra loro, senza nè pure lo stato di famiglia, e che poco a poco si adunassero nella città e si costituissero in nazioni, è una finzione con cui i poeti simboleggiarono la sapienza di alcuni distinti legislatori, e i vantaggi che le arti belle recarono alla civiltà; finzioni, che alcuni accolsero come fatti storici; giacchè tale ipotesi non solo è contraria alla tradizione costante, ma ripugna con l' indole stessa dell' umana razza, inclinata per natura alla società e bisognosa di essa per supplire all' inerme natura del suo corpo. Ma come stringere vera società fra loro uomini muti, in uno stato intellettuale non superiore a quello dell' infanzia, senza potersi comunicare i sentimenti del cuore e i concetti della mente?

Ma fingiamo che i primi uomini, privi d' ogni linguaggio artificiale, abbian potuto da principio unirsi per simpatia naturale (quasi che i primi uomini siano usciti fuori della terra, o le loro madri

li abbiano cacciati da sè, fatti appena capaci di camminare e nutrirsi); fingiamo che in quell'età di supposta barbarie non abbiano usato l'altra loquela che di voci inarticolate e di gesti; in qual maniera avrebbero potuto inventare il linguaggio, formare le voci esprimenti ogni concetto del pensiero?

542. 5.^o Le storie di tutti i tempi e di tutti i popoli ci mostrano gli uomini in possesso di un linguaggio; la Bibbia ci descrive Dio che ammaestra il primo uomo nelle verità più necessarie a sapersi: perchè dunque vorremo noi travagliarci la mente a inventar delle ipotesi e colorirle con grande sforzo per coprirne l'assurdo? Aggiungi, che in tutti i secoli e presso tutti i popoli si vedono sparsi i vestigi delle stesse verità primitive sull'origine dell'uomo, sulla sua caduta, sulla colpa originale, quantunque tali vestigi siano dall'ignoranza alterati e contrafatti. Ora questi vestigi manifestano un sol fonte, che rimonta fino al primo uomo, e da questo a Dio: nuova conferma dell'origine divina del linguaggio.

543. 6.^o L'opposta opinione è anche ripugnante e con la ragione e con la divina sapienza. « La natura, dice il De Bonald (a), fa nascere l'uomo in società, e i suoi vizii lo dissociano. I nostri filosofi, per lo contrario, cominciano dall'isolare l'uomo, e poi gli fanno inventare la società. In tale questione converrebbe spiegarsi nettamente. Credesi forse che l'uomo un tempo abbia potuto nascere dalla sola forza della materia posta in fermentazione, e che ne abbia potuto ricevere il meraviglioso meccanismo dell'organizzazione del suo corpo, il prodigio della sua intelligenza? Se i partigiani di Condillac rifiutano questa ipotesi, perchè mai ne fanno la base del loro sistema? se essi ammettono un Dio creatore, perchè rifiutano di riconoscere un Dio legislatore e conservatore? Perchè ricorrere a delle assurdità, onde spiegare l'esercizio necessario di facoltà necessarie all'uomo? Può egli ammettersi che un'intelligenza infinita abbia creato l'uomo, e poi supporre che, simile a crudele matrigna, abbiane abbandonato l'esistenza sociale all'azzardo delle sue invenzioni, per guisa che se un uomo non avesse avuto mente sufficiente per inventar la parola, tutto quanto il genere umano sarebbe al presente in uno stato assai inferiore a quello dei più vili animali?

Rimane dunque dimostrata l'origine divina del linguaggio; giacchè l'uomo parla, e l'uomo non avrebbe potuto parlare senza esserne eccitato da una parola esterna. Noi ricevemmo la parola dai nostri istitutori, questi dai loro propri; e così ascendendo si giunge all'uomo primo, il quale non potè riceverla che dal Creatore. « Questo è ciò che afferma la Genesi (b), la qual ci presenta fin dal principio Dio parlante all'uomo: *Dio disse ad Adamo* ecc. C'era dunque un linguaggio fra Dio e Adamo; quel linguaggio doveva es-

(a) *Législation primitive*, liv. 1, ch. I.

(b) Bautain, *Psych. expér.* vol. II, chap. VII.

sere il mezzo d'espressione, con cui lo Spirito di Dio operava sullo spirito dell'uomo per farglisi conoscere e insegnargli ciò che voleva da lui; giacchè non era possibile che Dio, dopo aver creato l'uomo, l'abbandonasse a sè nel mondo in cui lo collocava, senza dirgli perchè ve lo mettesse e qual genere di vita ei vi dovesse condurre. Un rapporto vitale dovette sussistere fra il Creatore e la creatura, e come Dio aveva animato il corpo umano con lo spirito di vita, egli dovette altresì vivificare l'intelligenza umana e condurla al suo sviluppo con la comunicazione della sua luce e l'ispirazione della sua sapienza ».

544. Quale però dovette essere questa lingua primitiva? La storia nè la tradizione non ci conservarono alcun monumento; ma è chiaro che quella lingua dovette essere la più perfetta, cioè analoga da una parte, alla maestà del Creatore e dall'altra alla natura dell'uomo.

545. Si può anche dimandare: Iddio formò egli stesso la lingua primitiva; facendo risuonare le prime parole e i primi discorsi all'orecchio di Adamo, o pure gl'infuse la sola potenza di creare segni delle idee? La seconda sentenza ci lascia ancora nella primitiva difficoltà, non bastando avere una potenza per operare, ma bisognando una forza esterna che ne la determini. Rimane dunque che Dio stesso abbia istruito il progenitore degli uomini a esprimere il pensiero e a riflettere col mezzo della parola. Nè fu d'uopo che Dio facesse col primo uomo le parti di pedagogo, avvezzandolo a poco a poco a legar le idee ai loro segni, a comporre le proposizioni e a ragionare. Pare probabile, che Dio nominasse all'uomo le parti più cospicue della creazione, e gli formulasse le principali verità. E l'uomo primitivo, siccome d'intendimento assai più pronto e capace del nostro, in quella prima vigoria e lucidezza di mente che ricevette da Dio col primo spiracolo di vita, dovette con tutta facilità apprendere il linguaggio, e svolgerlo poi egli stesso, traendo da quei primi elementi che Dio gli somministrò, tutti i nomi delle cose. Infatti il sacro testo ci narra come davanti ad Adamo traessero tutti gli animali della terra, ed ei li chiamasse col vero loro nome con quello cioè che più rispondeva alla specie di ciascheduno.

ARTICOLO TERZO

Cause moventi le facoltà attive.

546. Quantunque l'anima sia per sua essenza un *principio attivo* di operare, nondimeno le sue facoltà attive, quelle a cui conviene in senso stretto un tal nome, non si alzano a operare se non dopo le passive, soggiacendo così anch'esse alla legge d'inerzia. Che se il loro operare succede sempre alle operazioni delle facoltà passive, si può stabilire per regola generale che — la causa

prima motrice delle potenze attive dell'anima consiste sempre in una precedente operazione delle potenze passive —. Così l'*istinto sensuale* non si move se non dietro le sensazioni; la *volontà* non si move se non dietro le percezioni intellettive e gli atti razionali. Difatti le facoltà attive si riducono all'*appetito*. Ma non si può appetire se non ciò che si sente o si conosce. Sentire e conoscere non si può, senza qualche atto delle facoltà sensitive e razionali. Dunque le potenze attive sono eccitate dalle operazioni delle potenze passive.

Siccome poi anche queste non si muovono se non dietro gl' impulsi esterni all'anima; così — le cause motrici delle potenze attive si risolvono negli oggetti propri delle potenze passive —, cioè nei sensibili, quanto alle potenze sensitive, e nei conoscibili, quanto alle intellettive. È però da notarsi, che le potenze sensitive non possono appetire che il piacere corporeo, che è la perfezione del sentimento; laddove le intellettive appetiscono le cose anche obiettivamente, cioè non solo per il bene subiettivo che ne deriva, ma eziandio per la bontà e il pregio conosciuto degli enti percepiti.

547. Veduto in generale quali siano le cause motrici delle potenze attive, passiamo a riconoscere in particolare quelle di ciascuna di esse.

§ 1. — Cause moventi l'istinto animale.

548. L'*istinto animale* regge tutte le operazioni dei bruti, e anche quelle dell'uomo in quanto è un soggetto animale. Queste operazioni dell'istinto animale sono così ben ordinate e armonizzanti con tutta la natura, così ben indirizzate al fine ultimo dell'animale che è la sua conservazione, il suo sviluppo, la sua perfezione, che noi siamo tentati a crederle dirette da un lume di ragione proprio dell'animale stesso. Nell'uomo non ci fanno gran fatto meraviglia, perchè nessuno di noi può dubitare che l'uomo non sia guidato da questo lume in ogni sua operazione, essendo egli padrone ed arbitro non solo delle sue volizioni, ma anche in generale di tutti gli atti istintivi, che egli ora asseconda, ora reprime, ora suscita a bello studio. Ma come mai i bruti, ai quali non si può accordare il lume di ragione senza incorrere in mille assurdi, eseguiscano tante e sì ordinate operazioni, è cosa che merita tutto lo studio del filosofo. Noi perciò dobbiamo investigare le leggi, dalle quali è diretto l'istinto sensuale, cercandone nella natura stessa dell'attività sensitiva una plausibile spiegazione, senza essere costretti ad ammettere nel bruto alcun principio d'intelligenza e di volontà.

549. Le varie operazioni degli animali si riducono a dei movimenti più o meno complicati, non già fortuiti e disordinati, ma cospiranti mirabilmente insieme e tendenti a uno scopo. E parliamo dei *movimenti corporei*, non degli *affetti animali*, operazioni in-

terne; chè queste si manifestano esternamente nei movimenti corporali.

Ciò posto, noi dobbiamo trovare una spiegazione soddisfacente 1.^o del nascimento, 2.^o della propagazione, 3.^o della continuazione, e 4.^o dell'ordine mirabile dei movimenti spontanei dell'anima, partendo sempre dalla natura e dalle leggi della sensibilità corporea.

550. *Della causa onde nascono i movimenti spontanei dell'animale.*

Cominciando a investigare la causa onde nascono i movimenti spontanei, è certo che ogni parzial sentimento animale è congiunto di natura sua a dei movimenti de' nervi; e di più che, eccitato il movimento negli organi inservienti al senso, questo si comunica a quelli che servono ai movimenti spontanei, cioè ai nervi dei muscoli. La propagazione poi dell'eccitamento dato ai nervi viene facilmente spiegata dal vedere, che i movimenti esterni, affinché sveglino la sensazione, devono essere prolungati fino al centro corrispondente dei nervi, cioè o al cervello, o a quella parte del sistema nervoso che in alcuni animali ne fa le veci; ove poi il moto sia propagato fino al centro, da questo può facilmente comunicarsi ai nervi della locomozione che vanno a metter capo in esso centro. Di più, i nervi e del senso e del moto vengono a comunicare fra loro in moltissimi punti.

551. Riconosciuti questi fatti, ecco in che modo può spiegarsi il nascimento del movimento spontaneo nell'animale. Ogni parzial sentimento dell'animale è accompagnato dai movimenti nervosi. Inoltre il movimento dei nervi della sensibilità vien comunicato a quelli dei movimenti spontanei; il che è un fatto riconosciuto dalla fisiologia. Ma comunicato alle membra un esterno impulso al moto, anche l'anima risente di quell'impulso ed è spinta a secondarlo. Ora, dato un movimento nervoso, e perciò un impulso al moto, l'anima deve necessariamente appigliarsi ad alcuno di questi tre partiti, o di resistere a quell'impulso, o di secondarlo, o di starsene neutrale. Ma tanto nel resistere, quanto nel rimanersene neutrale, l'anima deve porre più di fatica che nel seguire il moto già incominciato; avviene qui quello che avverrebbe, se alcuno mi tirasse violentemente per un braccio; tanto con l'opporre resistenza, quanto col negare ogni secondamento, io soffrirei di più che con l'aggiungere la mia attività per secondare la forza che mi trascina. Dal che s'inferisce, che il principio animale, per la legge della spontaneità di tendere al piacevole e fuggire il molesto, deve secondare l'impulso ricevuto e uscire a dei movimenti analoghi, mettendo in gioco le forze muscolari. Pertanto al nascimento dei movimenti spontanei concorrono due cause; l'una fisica, riposta nei movimenti iniziali dei nervi; e l'altra psichica, che è la stessa attività dell'anima. Al primo sentire un grato odore il cane leva il muso, dilata le narici, e va flutando e

rifiutando. Come mai quella prima sensazione ha potuto svegliare nel cane que' movimenti? La prima causa deve riporsi in que' movimenti iniziali dei nervi olfattivi, che vennero propagati ai nervi degli organi motori; l'anima non fece dapprima che secondarli; così nacque il movimento spontaneo.

532. E qui si deve fare un'osservazione per ispiegar ciò che talora si scorge di sconcertato nelle operazioni di questo istinto. Giacchè quantunque sia indubitato che l'istinto sensuale nell'ordinario suo essere si accorda con l'istinto vitale, ond'ha la prima sua origine, e gli presta servizio; nondimeno questo istinto soggiace talvolta a tali alterazioni, più di sovente momentanee, che perturbano lo stesso istinto vitale nel suo operare. Il che non deve far maraviglia, perchè, tendendo l'istinto sensuale o a godere delle sensazioni, se gradevoli, o a fuggirle, se disgustose, avviene che, avventandosi con troppa forza dietro l'incalzante stimolo di quelle, o cercando troppo ardentemente e rapidamente di sottrarsi alla noia di queste, induca sconcerto sia nell'ordine delle operazioni sensuali, sia talora nella stessa vitale attività. Di qui sorgono quelle che si chiamano *forze perturbatrici* dell'animale; le quali di raro ne' bruti, e più spesso si manifestano nell'uomo, in cui il principio intelligente non rare volte dà una spinta straordinaria alle passioni, e così toglie l'equilibrio che, secondo la sapienza della natura, dovrebbe mantenersi inalterabilmente fra l'istinto sensuale e l'istinto vitale.

533. *Della causa onde si propagano i movimenti spontanei.*

Ma ond'è che nell'animale non solo si suscita il movimento, ma da piccolo, e talvolta minimo ch'egli è, si faccia grande, e si propaghi e diffonda per tutto il corpo? Basta il suono della tromba marziale a far che il cavallo del guerriero nitrisca, scuota la chioma, calpesti il suolo con l'unghia, e non abbia membro che stia fermo. Di questa propagazione dei movimenti istintivi vogliamo ora cercar la ragione.

534. Primieramente si richiami qui quanto si è detto dell'unità armonica del sistema nervoso (239). Questa è già una condizione organica, per la quale i movimenti dei nervi facilissimamente possono propagarsi per tutto il sistema, e per esso agli altri sistemi organici, cominciando dalle estremità esteriori e terminando in quelle dei centri, e dai nervi della sensitività comunicandosi ai nervi dei muscoli e delle altre parti.

535. Ma questa unione dei nervi e propagazione dei moti non basterebbe a spiegare il fatto che investighiamo, se non vi concorresse l'anima con la propria sua attività. Ora, supposto che il movimento nervoso si sia già iniziato e determinato per le cause anzidette, questo eccita e sveglia l'anima, che spontaneamente lo asseconda. Cosa deve avvenire per quest'azione spontanea dell'anima? Deve avvenire che i moti, da prima piccolissimi e locali, più e più si propaghino; e così le parti mosse dall'anima ur-

tino e scuotino le parti adiacenti e contigue; queste poi essendo mosse per impulso meccanico, diventano un nuovo eccitamento all'anima che, seguendo sempre la stessa legge della spontaneità, li asseconda; così i movimenti da minimi occulti impercettibili si fanno grandi universali molteplici. I movimenti, a cagion d'esempio, impressi ai nervi della vista e dell'olfatto, si diffondono a quelli del moto, allorchè un animale ha adocchiato un ghiotto cibo; l'impulso al moto si propaga ai muscoli delle gambe e a tutti quelli che concorrono a trasportare il corpo da un sito all'altro. L'anima asseconda questo movimento, e con la sua attività move i muscoli in modo da appressarsi al cibo. L'opporsi a quel movimento già iniziato sarebbe molesto, come è molesto lo starsene immobile, quando si prova un impulso al camminare. Quel movimento poi già propagato ai muscoli degli arti, si estende in seguito a quelli del collo, delle mascelle, della lingua, e via discorrendo; cosicchè ormai è occupato tutto il corpo all'operazione del cibarsi. Badisi poi, che ciò che abbiám detto del moto causato dalle attuali sensazioni, vale anche per le sensazioni interne, e che quindi il principio del movimento spontaneo deve applicarsi anche alle immagini della fantasia.

556. *Causa della continuazione dei movimenti spontanei.*

Fin qui abbiám veduto come nascono e come si propagano, e da piccoli si faccian grandi i movimenti spontanei; ma non abbiám ancora spiegato qual sia la causa della lor maggiore o minore durata. Questa si deve cercare primieramente nella forza sintetica dell'animale, il quale nella sua semplicità congiunge in un solo sentimento e l'atto che fa e il piacere che gli è prodotto dall'atto: e siccome allo stato di piacere egli tende naturalmente e in esso persiste; così persiste anche nell'atto, il quale, associato al piacere che prova, diventa una cosa sola. Parimenti dalla forza unitiva dell'anima nasce che l'animale rinforza l'atto a fine di rinforzare il grado di piacere che prova per la esperienza, che, secondo i gradi di forza che pone in quell'atto, crescono altresì in lui i gradi del piacere. Così dopo il primo atto e il susseguente piacere l'animale è condotto al secondo per una cotale *aspettazione sensitiva* di un nuovo piacere maggiore del primo, continuandosi così nel movimento spontaneo. Per stare nell'esempio addotto, dopo la prima boccata di cibo, l'animale ne prende una seconda, poi una terza e così via, perchè congiunge l'atto e il piacere della prima con l'atto e col piacere delle altre, quasi fossero una sola sensazione continuata.

557. La forza sintetica dunque riunisce due sentimenti; uno *passivo*, perchè prodotto da un eccitamento interno o esterno; l'altro *attivo*, perchè suscitato dalla spontaneità stessa dell'animale, o sia dall'atto con cui asseconda il sentimento passivo; e così ne nasce un'apprensione universale, un'*affezione animale*, causa della continuazione e dell'aumento del moto spontaneo.

538. Ma fino a quando l'animale continuerà in questi atti? È certo che, quantunque in questi movimenti egli sia attivo e operi per la legge della spontaneità, tuttavia deve avvenire che egli li continui fino a certo punto, dopo il quale li sospenda. Il che dipende dalla legge d'*inerzia*, simile a quella che governa il mondo materiale. Intendesi per *inerzia* — la naturale disposizione dei corpi a rimanersene in uno stato, finchè una forza qualunque non li tragga in un altro — : applicata poi alla natura animale, è — una disposizione del soggetto sensitivo a continuare in un atto o movimento, finchè non sia da veruna causa portato a mutarlo o a desisterne del tutto —. Essendosi determinato nell'animale alcun movimento istintivo, finchè ne durerà in esso la causa, rimosso anche qualunque eccitamento, l'anima continuerà in quell'atto. Che se la causa di quel movimento fu il piacere, l'anima desisterà dal movimento o perchè esso da piacevole che era, passò ad essere doloroso, o perchè un altro eccitamento sopravvenne più vivo ed energico di quel primo. Il primo caso ha luogo ogniquale volta il movimento ha raggiunto l'ultimo scopo della natura; ond'è cessata la sua causa. Riempito di alimenti lo stomaco, è raggiunto lo scopo della natura, e con ciò è cessata la sensazione della fame; l'odore del cibo non solletica più i nervi del gusto; le pareti dello stomaco essendo distese, cessa quel dolore che nasceva forse dal loro confricamento; una maggiore quantità di alimenti le distenderebbe di troppo, e produrrebbe sensazione sgradevole; dalla quale rifuggendo l'animale, rifugge per conseguenza da quell'atto che la produrrebbe. In secondo luogo un movimento cessa per dar luogo a un altro di altra specie, quando l'eccitamento a questo secondo vince in forza quel primo. Così un cane da caccia ne insegna un altro per trastullo e per legge di imitazione; ma se oda la voce del cacciatore che lo richiami, e veda il fucile, lascia il trastullo e si volge a procurarsi quelle sensazioni che gli sono più gradevoli e più vive.

539. *Spiegazione dell'ordine che si scorge nei movimenti istintivi.*

Tre sono specialmente le cause di quell'ordine che si scorge nei movimenti spontanei dell'animale, per cui cospirano mirabilmente a raggiungere lo scopo della natura; la prima è riposta nell'ordine degli stimoli eccitanti i movimenti istintivi, la seconda nella struttura del corpo animale, la terza nelle leggi della spontaneità.

560. Gli stimoli esterni mantengono un ordine che, preso in grande, presenta molta costanza e uniformità; tali sono il giorno che succede alla notte, l'avvicinarsi delle stagioni, la temperatura atmosferica quasi sempre regolare, e tutte insomma le leggi della natura corporea. Quest'ordine fornisce una cotale regolarità di stimoli, e perciò anche di sensazioni negli animali; che sono eccitamenti alle operazioni istintive; così le sensazioni rispondendo

agli stimoli, i movimenti alle sensazioni, necessariamente questi devono essere ordinati come le cause esterne, da cui dipendono. Le tenebre consigliano al riposo e al sonno; la luce, l'aura matutina invitano alla veglia, al moto, al lavoro; il tepore della primavera ridesta negli uccelli l'istinto al nidificare; le nevi delle regioni settentrionali e il favore del vento li sospingono ai loro periodici viaggi in autunno. Il corpo stesso dell'animale, abituato a fare certi movimenti a tempi determinati, porge a sè stesso e agli altri animali degli stimoli ben ordinati. Che se avvenga qualche grave alterazione nell'ordine della natura, la stessa alterazione scorgesi nei movimenti degli animali.

561. Il secondo principio che mette ordine ne' movimenti spontanei dei bruti deve cercarsi nella compagine del corpo animale fatto con isquisitissima armonia di tutte le parti e con accordo prestabilito de' suoi movimenti, acciocchè tornino in servizio dell'animale stesso. L'ordine fra le parti del corpo (armonia meccanica) e fra le forze di lui (armonia dinamica) provvede l'animale contro le offese e lesioni, eccitando e dirigendo i movimenti dei due istinti, dimodochè ove una parte del corpo sia addolorata o ferita, tutte le altre parti concorrono a recarle soccorso; e gli giova al ben essere in mille altri modi, perchè non c'è pur una delle più maravigliose e complicate operazioni animali, in cui non abbia gran parte l'ordinato congegno corporeo. La distribuzione poi e il rapporto reciproco degli organi molto contribuiscono ad agevolare i movimenti spontanei; così l'organo dell'odorato è vicinissimo a quello del gusto, l'organo della voce a quello dell'udito, perchè questi organi si prestano un vicendevole servizio.

562. La terza causa da cui deve ripetersi l'ordine dei movimenti istintivi, è riposta nella natura dell'attività spontanea. Questa nell'operare segue alcune leggi, che si derivano principalmente da tre fonti: 1.^o dalla condizione del corpo organico, a cui l'attività spontanea è legata; 2.^o dall'inerzia a cui obbedisce la spontaneità dell'istinto sensitivo; 3.^o dalla forza sintetica dell'animale.

563. Quanto alla condizione del corpo organico, tanto più complicate e ordinate procedono le operazioni dell'animale, quanto più perfetto è l'organismo. La qual perfezione si deve desumere sì dallo stato dell'organismo, che dalla sua forma atta a produrre maggior numero di operazioni e più difficili ad eseguirsi. Noi ammiriamo la prodigiosa varietà degl'istinti negli animali e delle difficili operazioni che con tanta abilità eseguisciono. Così alcuni animali sono molto abili al canto e al volo, altri al nuoto, altri alla corsa, al salto e via discorrendo. Ma queste ed altre operazioni che sembrano dirette da un principio intelligente, sono in costesti animali affatto cieche; l'arte loro è tutta da attribuirsi alla natura sensitiva, perchè la natura ha dato loro le predisposizioni, atteggiandone acconciamente le membra. E donde si deve ripete-

re tanta varietà d'istinti negli animali, se non principalmente dalla diversa struttura del loro corpo? Quindi i carnivori, che dal senso alimentare sono invitati a cibarsi di carni, e specialmente del sangue ancora caldo d'altri animali, furono dalla natura muniti di zanne e di unghie neutre per lacerare, di denti molari acuminati per stritolare, di muscoli e tendini robustissimi per avventarsi alla preda e vincere nell'assalto. Laddove gli erbivori, più mansueti, hanno gl'incisivi più lunghi per rosicchiare le erbe, e molari larghi e più piani per macinare, movendo la mascella inferiore orizzontalmente. Gli uccelli acquatici sono muniti alle zampe di una membrana interdigitale che dispiegandosi e richiudendosi nell'acqua rende immagine di un remo; e il collo hanno assai lungo, e il rostro fatto a spatola e seghettato al lembo per infiggerlo nel limo e in fondo alle paludi, da cui traggono vermicelli, lumache e altri insetti, di cui sono ghiotti; e le penne leggermente untuose, onde non s'inzuppino d'acqua. Insomma gli organi degli animali d'ogni specie sono ingegnosamente appropriati ai loro bisogni, e devono considerarsi come tanti istrumenti dei loro specifici istinti.

564. Quanto all'inerzia, essa soggiace a due leggi: 1.^o l'animale si determina a que' movimenti che sono più piacevoli; questa legge appartiene al sentimento: 2.^o l'animale si determina di preferenza a que' movimenti che, a parità di condizioni, sono più facili ad eseguirsi; questa appartiene all'attività dell'anima. È chiaro che queste leggi devono mettere un ordine ne' movimenti istintivi dell'animale; per esse l'anima non opera a caso, ma è volta a scegliere fra tutti i movimenti i più facili e più dilettevoli.

565. Quanto alle funzioni della forza unitiva, noi le abbiamo già enumerate altrove. La prima era quella di congiungere insieme le sensazioni di vari sensi, specialmente della vista e del tatto. Se l'animale non potesse unificare, per così dire, le sensazioni della vista con quelle del tatto, non potrebbe con la sola vista percepire la solidità e la sostanza dei corpi. All'incontro mediante l'associazione del tatto col moto e con la vista alla sensazione, di questa si accoppia nell'animale la ritenzione della corrispondente sensazione del tatto, e quindi si rappresenta al senso interno dell'animale più ch'esso non vede, cioè la solidità dei corpi e la loro distanza. Questa associazione si fonda specialmente nella contemporaneità delle sensazioni e nell'identità dello spazio occupato da un corpo; giacchè noi il più delle volte percepiamo a un tempo stesso e in uno spazio medesimo con la vista le superficie colorate; col tatto e col moto la loro resistenza, figura e distanza; con l'udito i suoni; onde l'anima facilmente congiunge in un sentimento unico insieme e molteplice quello che ha percepito come coesistente in un medesimo spazio e tempo. Questa funzione spiega, a cagion d'esempio, come mai un animale possa misurare con la vista la distanza che passa fra due opposte rive di un fonte, e commisurare il salto.

566. Se non che nell' operazione della forza unitiva deve intervenire quell' altra funzione, che abbiain fatto consistere nella forza di associare le sensazioni con le immagini; l' animale percependo le distanze, non solo riunisce le sensazioni della vista e del tatto, ma ben anche le sensazioni attuali dell' occhio con le passate del tatto. Or questa funzione suppone avanti a sè la legge, che le sensazioni esterne già avute dall' animale si suscitino con facilità nel sensorio interno. Premesso questo, ecco come si operi questa seconda funzione. Conservando l' animale per mezzo della *ritentiva sensuale* le reliquie di quell' unico sentimento che ha provato ricevendo più sensazioni ad un tratto, avviene che allorquando una sola parte di questo sentimento molteplice, una sola sensazione di quelle che entrarono a formarlo viene per qualche esterna cagione di nuovo eccitata nell' animale, questa parzial sensazione è ragione sufficiente del riprodursi nella fantasia tutte l' altre sensazioni avute contemporaneamente a quella e formanti il *sentimento generale o stato sensibile*.

Dal qual fatto ne segue, che l' animale si move non già per quella sola sensazione attuale, ma per tutto quel sentimento che si rintegra all' occasione di quella. Alla vista del cacciatore che si dispone alla caccia, il cane gli fa intorno gran festa; perchè ciò, se non perchè quella sensazione attuale riproduce in lui tutti i fantasmi che gli richiamano il piacere della caccia, già tante volte sperimentato?

567. A questa funzione si appoggia tutta l' arte di educare le bestie; l' animale che riceve una sensazione già avuta, non si move solamente secondo quello che esige quella sensazione isolata, ma secondo quello che esige tutto insieme il general sentimento che quella sola sensazione gli riproduce. Il principio poi da cui l' arte di educare le bestie vuol essere regolato, è questo: — Associare delle sensazioni gradevoli a quelle operazioni a cui si vuol avvezzare l' animale; e delle sgradevoli a quelle, da cui si vuole distoglierlo —. Quindi l' educatore non darà il cibo all' animale, se non dopo che questo avrà eseguita, a cagion d' esempio; una danza; al solo cenno della danza l' animale sarà portato a obbedire per l' aspettativa del cibo, e vi si avvezzerà, anche prescindendo da questa, per sola abitudine. Che se vorrà indurre l' animale a non ricevere il cibo se non dalla sua mano, lo percuoterà tutte le volte che, essendogli pòrto da altri, tenterà cibarsene.

568. La terza funzione della forza unitiva abbiain detto esser quella di fondere più sensazioni ed immagini in un' affezione sola bene ordinata. Si è già accennato che il movimento dell' animale non nasce immediatamente dalle sensazioni ed immagini, ma che queste non fanno che iniziare i movimenti nervosi, i quali affettano l' attività spontanea dell' anima; l' attività spontanea poi si leva a continuare e perfezionare i movimenti. Ora questi movimenti producono un sentimento diffuso, perchè l' attività dell' anima è

sparsa in tutto il corpo, e quindi per tutto il corpo si spande questa affezione, fondendosi più sensazioni ed immagini in un' affezione sola prevalente, che le domina tutte; la quale poi è la cagione prossima ed unica de' movimenti dell' animale. Che se quell' affezione unica è impedita o turbata, l' animale esce fuori a dei movimenti disordinati e discordi; così si suscita il furore nei bruti e il delirio nell' uomo.

569. Finalmente si aggiunge per ultima quell' altra funzione, con cui l' anima congiunge i movimenti *attivi* coi *passivi*. La funzione che or ora abbiain descritto, non basterebbe a spiegare l' ordine dei movimenti animali, se l' animale stesso non equilibrasse nel senso interno i suoi movimenti con la qualità e intensità di quell' affezione. L' anima deve sentire non solo il movimento che accade nel termine del suo sentimento, ma anche una sua nuova passività, in quanto il movimento nasce senza il suo concorso; e deve sentire il suo proprio sforzo, in quanto ella stessa concorre a produrlo: quest' ultimo è il sentimento attivo, mentre i primi sono passivi. Ora, quando l' animale sta per produrre un movimento, egli ha il sentimento della propria attività, e con quella misura, per così dire, istintivamente la quantità di moto che imprime agli organi del movimento, come avviene nel salto, secondo si è detto.

570. Da questa funzione dipende l' istinto all' imitazione, che consiste nel produrre attivamente que' movimenti che si sono passivamente percepiti col senso. Per questa funzione gli animali fanno quel che vedono farsi da altri, specialmente della medesima specie. Fingasi che manchi o sia imperfetta la forza unitiva, cosicchè i sentimenti attivi non possano accordarsi coi passivi: l' imitazione non potrà aver luogo, o avverrà imperfettamente. Da principio infatti questa forza unitiva non è che una capacità atta a svilupparsi; perciò le imitazioni riescono assai difficili; l' arte poi e l' esercizio vengono a perfezionarla, e con ciò si acquistano gli abiti del canto, del salto, e tutti in genere gli abiti meccanico-animali.

571. Abbiamo spiegato la maniera onde nascono e vengono ordinati i movimenti spontanei degli animali, fondandoci sempre sulla semplice attività spontanea dell' anima sensitiva, senza ammettere in loro alcuna forza d' intelligenza e di ragione. Il senso, che dà origine all' istinto, suscita i movimenti, e la spontaneità li compie e conduce a fine. All' incontro, se noi volessimo far derivare i movimenti degli animali dalla ragione e dalla volontà, non potremmo evitare le più gravi contradizioni; perchè vedremmo da una parte i bruti fin da buon' ora ottimamente istruiti, senza bisogno di educazione, di ciò che devono fare per tendere al loro fine, industriosissimi, regolarissimi in ogni loro operazione, in una parola assai più perfetti degli uomini nell' eseguire tutto ciò a cui la natura li ha destinati. Ma fuori poi della sfera delle operazioni istin-

tive loro convenienti, li vedremmo incapaci o produrre il minimo atto, incapaci a fare un confronto, a portare un giudizio. Ora la regolarità e costanza da una parte, la nessuna suscettibilità di progresso dall'altra, non lasciano luogo a dubitare che in loro operi un'attività, non già volontaria e libera, ma solo spontanea e sensitiva; guidata dal piacere e dal dolore; limitata alla sola percezione corporea; dipendente in particolare dalla struttura del corpo e da tutte quelle leggi che abbiamo esposte; ma in nessun modo dalla ragione. La ragione dunque che li guida sono le stesse leggi della natura animale, in cui risplende, a vero dire, una somma ragione, un senso maraviglioso, ma che non è proprio della natura, ma di Colui che l'ha fatta e la regge e governa.

§ 2.—*Cause moventi l'istinto spirituale, la volontà e la libertà,*

572. Le potenze attive dell'intelligenza non si muovono a operare, se non precede qualche atto conoscitivo e qualche stimolo reale.

573. L'atto conoscitivo è essenziale a queste potenze, perchè esse nascono dalla stessa facoltà d'intendere, e appetiscono le cose non solamente sensibili, ma anche spirituali; o le sensibili stesse non le appetiscono semplicemente come tali, ma anche come conosciute.

574. L'istinto spirituale appetisce i *beni di opinione*, la stima, la potenza, la gloria; oggetti che non si possono appetire, senza un atto di astrazione e un giudizio, che versa intorno a beni spirituali, immateriali affatto.

575. La volontà appetisce le cose tutte anche corporee, ma sempre per un *fine conosciuto*; altrimenti non è volontà, ma istinto animale. La libertà non si svolge che all'epoca in cui lo spirito è capace di conoscere ogni sorta di beni, cioè tanto i *subiettivi* che gli *obiettivi*, dal che gli nasce la facoltà di preferire gli uni agli altri, e di rendersi *morale*, rispettando con la *stima pratica* ciascun ente secondo il grado di sua dignità. In tutte queste specie di appetizioni entra come elemento un giudizio. Dunque tutte dimandano per necessaria condizione un atto conoscitivo, anzi più di uno, e per lo meno l'intuizione di qualche idea e un giudizio, talvolta poi un discorso, uno o più ragionamenti.

576. Ma questo atto conoscitivo da solo non basta; l'anima non appetisce le idee pure, le idee come idee, ma le idee congiunte a qualche sentimento.

Il qual sentimento può essere o corporeo, o spirituale. Se l'anima vuole ciò che l'istinto sensuale appetisce, allora la forza che move la volontà è lo stesso istinto sensuale, i cui movimenti la volontà asseconda talvolta all'intento di renderli più energici e durevoli, e talvolta all'intento di rimuovere le cause che ne impediscono lo svolgimento.

Se poi si tratta del sentimento spirituale, questo si distingue in *razionale e morale*; quello nasce dalla cognizione dei beni subiettivi ma spirituali, e questo dalla cognizione dei beni obiettivi. Ora, se l'anima non avesse nessun sentimento razionale o morale, ma solamente delle idee dei beni in astratto, non si concepirebbe alcuna ragione perchè dovesse appetire qualcosa. La possibilità astratta non trae lo spirito che a un atto di mera contemplazione passiva; in questa si ferma e acquieta. Avviene però, che da ogni intuizione l'anima percepisca un sentimento; anzi l'intuizione è un sentimento ella stessa, di cui l'anima gode, e che perciò presenta uno stimolo allo spirito per suscitare le operazioni dell'appetito spirituale.

577. Se l'obietto dell'intuizione, il quale è sempre piacevole all'anima, si presenta come *vario e complesso*, o come *imperfetto, incompleto*, nasce nell'anima un sentimento di curiosità, che la eccita nel primo caso a distinguerlo, nel secondo a completarlo; sentimento che non può nascere, finchè l'anima non si è avvezata alla riflessione col soccorso dei vocaboli.

578. Oltre il sentimento spirituale nascente dalla stessa contemplazione delle idee, molti altri eccitamenti a operare riceve l'anima dai sentimenti materiali, che si accoppiano alle idee stesse, quali sono le *percezioni sensitive*, le *sensazioni subiettive* e i *fantasmi*. Infatti d'onde prende lo spirito la materia delle sue volizioni affettive se non dai sensi? Come sarebbe possibile, per esempio, all'istinto spirituale di appetire la stima altrui, la potenza, la gloria, l'amicizia, la società e altri beni di questa natura, se noi gli togliessimo d'intorno tutte le percezioni corporee, e di dentro tutti i fantasmi? Per vero, l'anima umana ridotta alla totale privazione del sentimento corporeo, rimarrebbe immobilmente fissa nella contemplazione delle idee e nella percezione del proprio sentimento spirituale, incapace a far altro.

579. Illo detto che un atto di potenza passiva è sempre la *prima causa* motrice delle potenze attive: giacchè non si può nè appetire nè volere ciò che non si sente nè si conosce, e nulla si sente nè si conosce che per gli atti delle potenze passive. Ma una volta che l'anima cominciò a operare con la propria attività, ogni operazione attiva diventa causa anch'essa di nuove operazioni; sempre però queste operazioni attive dipendono nuovamente dalle passive, cosicchè, una volta che lo sviluppo dell'anima ha cominciato, si avvicinano tutt' e due le specie di operazioni, e si eccitano scambievolmente. Ogni atto dell'anima, e attivo e passivo, è un sentimento. Il sentimento è uno stimolo a operare. Dunque ogni operazione delle facoltà attive è causa eccitatrice di nuova operazione; e così un atto si conecalena con l'altro, finchè una altra causa non obblighi l'anima alla quiete. Un movimento spontaneo dell'istinto animale ne provoca un altro; un atto della volontà ne suscita un secondo; la volontà presiede a tutte le po-

tenze, e le asseconda o le contrasta, le sveglia ultroneamente, le combina le une con le altre, ne dirige il corso, lo sospende, lo ripiglia, lo continua finchè le piace.

SEZIONE TERZA

INFLUSSO RECIPROCO DELLE POTENZE

580. Qualunque sia il numero delle potenze, il loro subietto è uno e semplice. In questa unità del subietto è riposta la cagione di quell'influsso che le potenze esercitano fra loro. Noi vediamo infatti che le operazioni dell'anima umana sono di tal natura, che a produrle devono concorrere più potenze di specie diversa; vediamo che talvolta tutte le potenze cospirano armonicamente a un fine, aiutandosi scambievolmente; talvolta invece vengono fra loro in collisione, si impediscono, si danneggiano a vicenda; vediamo che lo sviluppo preponderante e l'esercizio frequente di alcune traggono talora a sé pressochè tutta l'attività dell'anima, rimanendo le altre quasi inerti e assopite. Non c'è dunque alcun dubbio che le potenze influiscano reciprocamente fra loro; e che quindi i loro prodotti siano in ragione del vicendevole aiuto che si prestano.

CAPO PRIMO

Influsso reciproco fra le potenze sensitive e le intellettive e razionali.

581. E primieramente è chiaro, che le potenze sensitive hanno un'influenza grandissima su quelle dell'intendimento. Infatti:

582. — 1.^o Le potenze sensitive influiscono su l'estensione dell'intendimento —. Quel principio che *niente vi è nell' intelletto che prima non sia stato nel senso*, si deve interpretare così, che tutto ciò che nell'intendimento vi è di *determinato*, vien somministrato dai sensi. Dunque la parte *positiva* delle nostre cognizioni è tanto estesa, quanto è estesa e sviluppata la potenza di sentire. Tutto il di più è dedotto col ragionamento; e se è positivo, risponde alla natura del sentimento, se è negativo, è concepito d'una maniera analoga al sentimento, o vero è una qualcosa di sovrintelligibile che non si può *comprendere*, ma solamente *concepire*.

583. — 2.^o La perfezione dell'intendimento risponde a quella del sentire —. Noi abbiamo distinto nell'anima sensitiva la facoltà di *ricevere* le sensazioni, di *conservarle*, di *associarle*, di *riprodurle* sotto forma di fantasmi. Ora, se tutto ciò che c'è di positivo nelle nostre cognizioni, è ricevuto dai sensi, quanto più chiare, distinte, durevoli, ben ordinate e associate fra loro saranno le

sensazioni, tanto più perfetta sarà la materia del conoscere che si presenterà allo spirito. *

Tutte pertanto le potenze dell'intendimento dipendono, nel loro operare, dalla perfezione delle potenze sensitive. L'*intuizione* delle idee è tanto più chiara e spiccata, quanto sono più spiccate le sensazioni e le immagini sensibili. La *memoria* è tanto più tenace e più pronta, quanto più forte è la facoltà delle immagini. L'*associazione intellettuale* tanto più facile, quanto maggiore è la *forza sintetica sensitiva*. Lo stesso dicasi del *paragone*, della *riflessione*, del *giudizio*, del *ragionamento*, tutti atti dipendenti dalla sensitività, perchè tutti si eseguiscano mercè le idee determinate o vestite d'immagini o legate ai vocaboli. Un'imperfezione qualunque nelle potenze sensitive ha forza di alterare ritardare confondere o sospendere le operazioni dell'intendimento, come è dimostrato dallo stato di sonno, di sconcerto nervoso, di vecchiezza, di spavento, di esaltata immaginazione. Le alienazioni mentali dipendono da un disordine organico, e quindi sensitivo, benchè talvolta un tal disordine sia prodotto dalla attività volitiva. Può darsi però che un individuo presenti delle imperfezioni nelle facoltà delle sensazioni esterne, e tuttavia goda in grado eminente delle facoltà intellettive. Ma niuno vorrà negare che in questo individuo il sistema cerebrale, che serve alla facoltà ritentiva e unitiva, deve supplire con la sua perfezione al difetto della sensitività esterna.

584. — 3.^o Le potenze intellettive e razionali influiscono sulla perfezione delle potenze sensitive —. Quantunque l'uomo non abbia gli organi corporei di quell'attività e forza che è propria di molte specie d'animali, nondimeno perchè esso si applica con maggiore intensità a perfezionare le proprie potenze, riesce a superare in molti casi la forza sensitiva degli animali. Il che non può attribuirsi se non all'intendimento, il quale gli conferisce la capacità di meglio attuarsì e atteggiarsi a sentire, non che di rinforzare con mezzi artificiali l'attività dei sensi. Quanto non influisce l'attenzione a distinguere le sensazioni e a renderle più vivaci e durevoli! Quanto non si esalta l'immaginazione con l'intensità del pensiero! E per parlare dei mezzi artificiali, basti accennare l'uso delle lenti, dei microscopi, delle trombe acustiche, che tanto aumentano la capacità dei sensi. Tanta è l'influenza dell'intendimento sulle potenze sensitive, che talvolta le turba e scompiglia; giacchè, siccome le potenze razionali non possono operare senza il soccorso delle sensitive, così necessariamente avviene che un troppo intenso e protratto esercizio del pensiero produce una prostrazione e un disordine fin anche stabile nelle forze sensitive.

585. Quello che abbiamo detto delle diverse potenze passive fra loro, è da dirsi egualmente di esse sulle attive, e di queste su quelle; giacchè 1.^o le potenze attive dipendono dalle passive, al-

meno nel primo loro operare; 2.^o la loro estensione e forza è corrispondente alla forza di operare e alla qualità e quantità degli oggetti presentati dalle potenze passive; 3.^o le facoltà attive acquistano le passive, ne estendono la forza, le dirigono, e spesso le turbano e scompigliano.

CAPO SECONDO

L'uso della ragione richiede il concorso simultaneo di molte potenze.

586. L'anima umana si distingue dalle altre intelligenze principalmente in ciò, che non può venire in cognizione delle cose, se non riceve e la materia e l'eccitamento dai sensi, mentre l'intelletto non presta che la forma della conoscenza. Inoltre, ogni atto conoscitivo è limitato ristretto a un oggetto solo, o a più oggetti percepiti come un solo; indi il bisogno della riflessione, dell'analisi e della sintesi, del confronto e del ragionamento con le quali facoltà lo spirito avvicina le cose lontane, e distingue le più vicine. Ora, a compiere un solo ragionamento entrano in azione e s'aiutano a vicenda, sto per dire, tutte le potenze dell'anima.

587. Infatti, un ragionamento richiede il confronto di più proposizioni fra loro, e una deduzione susseguente. Dunque 1.^o si richiede l'*intuizione* di più idee; 2.^o si richiede la *memoria*, giacchè senza questa non si possono riprodurre le idee al pensiero, nè rendersi simultanea la presenza di idee vedute separatamente; 3.^o si richiede il *giudizio*, perchè tale è appunto ogni proposizione che entra nel ragionamento; 4.^o la *riflessione* e il *confronto*, perchè l'organismo del ragionamento consiste nel dedurre un giudizio da due altri, e per far questo convien confrontare in ogni proposizione il subietto col predicato, e poi il predicato di una col subietto dell'altra; 5.^o la *fantasia*, giacchè senza vocaboli non si dà confronto, e senza fantasia non si dà l'interna sensazione dei vocaboli; 6.^o il *sentimento spirituale*, perchè ogni atto, anche intellettuale, del subietto umano, è una sua modificazione sensibile; 7.^o la *volontà*, la quale sola regge la riflessione e tutte le sue funzioni, si determina all'assenso in ogni atto riflesso della ragione; 8.^o finalmente l'atto del ragionare presuppone almeno qualche cognizione positiva, e perciò qualche *percezione intellettuale*.

588. Dal fin qui detto si scorge assai chiaramente il vicendevole soccorso che si prestano le potenze fra loro, concorrendo le une alle operazioni delle altre. Pel quale concorso si può stabilire, che — quanto è più complesso l'oggetto di cui il nostro spirito si occupa, tanto è maggiore il numero delle potenze che entrano a operare —. Se verbigrazia l'oggetto è meramente materiale e presente, non operano che le potenze di ricevere le sensa-

zioni; se è lontano e già percepito, opera 1.^o la fantasia, 2.^o la potenza del sentire come occasione della sensazione fantastica, e 3.^o opera bene spesso la forza unitiva del senso. Se poi l'oggetto è non solamente del senso corporeo, ma anche dell'intendimento, allora opera 1.^o il senso, 2.^o l'intelletto, e 3.^o la ragione facendo una sintesi primitiva. Se è proprio della riflessione, entrano a operare tutte le potenze suddette e altre molte, per non dir tutte quante, come si è mostrato discorrendo dalla funzione del ragionamento. Infatti più semplice è l'atto e perciò l'oggetto del sentire; più complesso è quello del percepire intellettivamente; ma più complesso ancora si è quello dell'avvicinare e confrontar fra loro più percezioni o più idee, dividendo e ricomponendo, cavando giudizi da giudizi.

CAPO TERZO

Subordinazione di tutte le potenze alla volontà.

389. Ma qui si può domandare, se le varie potenze dell'anima siano dipendenti le une dalle altre, e tutte da qualcuna che tenga il primo posto, o vero possa operare ciascheduna da sè, come un'attività affatto distinta e separata.

390. Con questa dimanda noi non cerchiamo, se le potenze passive dipendano dalle attive, o queste da quelle. Su di ciò ci siamo già spiegati dicendo che nessuna potenza attiva può operare, se la potenza passiva corrispondente non le abbia presentato l'eccitamento e l'oggetto suo proprio. Abbiam però osservato che le potenze attive, una volta che siansi alzate a operare, influiscono sulle passive traendole a nuove operazioni. Quello che qui dimandiamo si è, se le potenze tutte, tanto del senso che dell'intelletto, soggiacciono nel loro operare a qualcheduna delle potenze attive stesse, dimodochè ella sia destinata a reggerle a piacer suo. Alla qual dimanda rispondiamo con una distinzione. Altro è, che tutte le potenze debbano esser dirette da qualche potenza suprema; altro che nel fatto avvenga sempre così.

391. Il fatto ci prova, che tante volte le potenze o s'impediscono a vicenda, operando in un senso opposto, o si alzano a operare eccitate da loro stimoli rispettivi, senza dipendere da altre potenze di specie diversa. Cotesti stimoli essendo di natura totalmente diversa, ne segue che le potenze per esempio sensitive possono operare anche senza il concorso dell'intelletto e della volontà. Così l'istinto animale opera molte volte anche prima che la ragione abbia percepito ciò che è dato dai sensi, e che la volontà sia accorta de' movimenti istintivi. E talvolta è così impetuoso e celere l'operar dell'istinto, che la volontà non ha spazio sufficiente di ritrarsi. Talora eziandio ella si sta come inoperosa spettatrice di ciò che nell'istinto avviene.

La causa naturale dunque di questa disarmonia nell'operar delle potenze si trova nella natura stessa delle potenze, che hanno oggetti e stimoli indipendenti gli uni dagli altri. Questa però non basterebbe a spiegare il fatto; giacchè la perfezione del subietto umano vorrebbe che la volontà non potesse in alcun modo venir sorpresa nè soggiocata dagl'istinti, e che questi non operassero se non in un modo tranquillo e subordinato alla parte suprema dell'uomo, che è la volontà. Perciò la sola divina rivelazione ci dà il perchè della naturale debolezza e infermità della volontà umana, e del disordine delle potenze.

592. Che se guardisi alla natura stessa delle potenze e alla forza loro specifica, la quale non può mai venir meno del tutto; se di più si osservi il fine delle potenze stesse, che è lo sviluppo regolare dell'anima umana, fino all'ultima sua perfezione, chiaramente si vede che la volontà presiede a tutte le potenze così del senso come dell'intelletto.

593. Una potenza infatti è tanto più energica e alle altre superiore, quanto è più esteso il suo oggetto. Perciò si può già stabilire in generale che le potenze attive sono superiori alle passive, mentre l'operar di queste non si estende al di là della semplice ricettività; cosicchè il senso non può sentire più in là di quello che è dato nell'impressione, nè l'intelletto può conoscere di più di quel che è dato nell'idea passivamente ricevuta; ma le potenze attive sono cause di nuove ripetute percezioni, e fino a certo punto crescono l'energia degli atti e la sfera delle cose percepite.

594. Ma oltre di ciò si deve osservare che l'oggetto delle facoltà sensitive è sempre materiale e particolare, mentre quello della volontà è incorporeo e universale, e perciò spazia nell'infinito. Non già che la volontà non possa volere ciò che anche l'istinto corporeo appetisce, ma tutto ciò ch'ella vuole, lo vuole per un fine; e il fine non può proporselo se non l'intelligenza. Or che vuol dire poter operare per un fine? Vuol dire poter operare dietro una ragione universale; vuol dire poter confrontare insieme più partiti, e sceglierne uno a preferenza. Ma una potenza che può far questo, non è ormai più ristretta alla semplice percezione dei particolari; non è cieca e dominata da una necessità istintiva; essa invece è essenzialmente superiore e indipendente dal senso, e gode di un'energia di operare che tiene dell'infinito, perchè prende le norme delle azioni proprie da tutto l'essere ideale, che non ha limiti.

Di qui ne viene quell'eccellentissima prerogativa dell'attività intelligente, per la quale essa ha la forza di proporsi nel suo operare un fine nobilissimo, qual è il rispetto dell'Ente assoluto e il conseguimento del Bene assoluto; mentre l'istinto animale non può proporsi verun fine, ma unicamente moversi per una cieca forza verso il bene finito e corporeo. Di qui ancora ne segue che la volontà può rivolgere a un fine ultimo varie e diverse opera-

lano simultaneamente, l'animo esercita un'altra forza, la *forza pratica*, che modifica la spontaneità della volontà; mentre per quella forza l'anima è capace di abbassare o innalzare a suo piacere il prezzo dei beni, e così determina la volontà a volerne uno a preferenza dell'altro.

599. Finalmente questa stessa forza pratica non è ella stessa che una forza esecutiva di un *decreto* precedente, il quale vien fatto dalla facoltà che ha l'uomo di determinare le proprie volizioni, o sia dalla *libertà*, che è il culmine della persona umana, la facoltà suprema che influisce su tutte le altre. La libertà è quella in cui si genera l'*unità attiva* dell'uomo, come nella coscienza di questa unione di facoltà si genera la sua *unità passiva*. Essa è il centro di tutte le facoltà attive e passive, e che subordina le une alle altre, e tutte poi le sommette a sè, le regge e governa a proprio piacere.

600. Così la libertà, considerata come principio supremo di tutte le facoltà attive e passive, rende ragione di quell'ordine, con cui vediamo effettuarsi le azioni umane; giacchè l'*attività libera* opera immediatamente sulla *spontaneità del volere*; questa sull'*istinto spirituale*; l'istinto spirituale sull'*istinto animale* o meglio *sensuale*; l'istinto sensuale sul *vitale*; e per ultimo l'istinto vitale sulle *forze fisiche e materiali* del corpo. Su questa nobilissima facoltà si fonda la personalità dell'uomo, l'imputabilità delle sue azioni, la perfezione della sua natura.

SEZIONE QUARTA

DELLA PERFEZIONE DELL'ANIMA UMANA NASCENTE DALL'ESERCIZIO DELLE SUE POTENZE

CAPO PRIMO

In che consista l'ultima perfezione dell'anima umana.

601. L'anima umana è destinata a passare dallo stato di pluralità essenziale a quello di essenza completa, mediante l'esercizio di quelle attività che la costituiscono fin dal primo istante di sua esistenza.

602. L'*essenza completa* è l'ultimo punto di aumento, a cui possa giungere un ente finito. Ma questa essenza completa, e perfezione ultima non si può misurare, se non partendo da ciò che si comprende nell'essenza pura di ogni ente; giacchè svilupparsi non è altro che ridurre all'atto ciò che esiste in potenza e come in germe. Per conoscere dunque in che stia la perfezione dell'anima umana, convien osservare la sua essenza specifica, e di-

stinguerne gli elementi. Giacchè non può perfezionarsi la *natura umana*, se non a condizione che ciascuno de' suoi componenti raggiunga la maggior estensione possibile. Alla quale non potendo nessun ente finito arrivare di slancio, ma dovendo tendervi con atti diversi e ripetuti, ne segue che anche la perfezione dell' anima umana può avere diversi gradi, e crescere o scemare secondo il modo di operar le sue potenze.

603. Poste le quali cose se noi esaminiamo l' essenza dell' anima umana, troviamo ch' essa partecipa delle tre forme dell' essere, ideale reale morale. Come soggetto, avendo noi riposta la realtà appunto nel sentimento, l' anima gode di un *sentimento*; e questa è la forma *reale*. Come soggetto intelligente, partecipa della forma *ideale*, benchè se ne distingua come l' oggetto si distingue dal subietto. Finalmente come principio intelligente-attivo, partecipa della forma *morale*. Perciò l' anima umana non può raggiungere l' ultima perfezione, fuorchè sviluppando in sè queste tre relazioni dell' essere.

604. Ma in qual grado partecipa l' anima umana di queste tre forme dell' essere, se essa si considera nella sua semplice essenza specifica? Quanto alla forma ideale, essa non ha che la mera intuizione dell' essere indeterminato. Ma quest' idea non costituisce da sola alcuna cognizione, ma solamente il mezzo del conoscere. Quanto alla forma reale, l' anima umana gode fin da principio del sentimento fondamentale, tanto corporeo che intellettuale; ma un tal sentimento è il più imperfetto che possa concepirsi; giacchè l' attività sensitiva corporea è in ragione dello sviluppo dell' organismo; il sentimento intellettuale e spirituale poi è in ragione dello sviluppo razionale. Ora, nei primordi della vita si l' organismo che la ragione si trovano in uno stato il più imperfetto. Finalmente la forma morale non è che abbozzata nell' attività intellettuale; giacchè l' anima, intuendo il solo esser indeterminato e non conoscendo ancora alcun ente reale, non ha che la potenza di determinare le proprie volizioni.

Dunque l' anima umana, considerata nella semplice sua essenza, esiste in uno stato di estrema imperfezione, e non ha che delle potenze di sentire, di conoscere, di operare.

605. Lo svolgimento poi di ciascuna forma produce nell' anima una perfezione speciale, un triplice stato, dal cui conserto armonico risulta la somma sua perfezione. Alla forma ideale corrisponde la *scienza*, alla reale la *felicità*, alla morale la *virtù* o *giustizia*; perfezione dell' *intelletto*, del *sentimento*, della *volontà*.

CAPO SECONDO

Sviluppo dell' intelligenza umana.

606. L' intelligenza umana non può svilupparsi altrimenti che

acquistando gli abiti propri di ciascheduna delle sue potenze , quali sono l'*intelletto* e la *ragione*.

607. L'intelletto consiste nell' *intuizione* primigenia dell' essere ideale, e la ragione consiste nella potenza di *giudicare* e *ragionare*. Quella costituisce l' intelletto elemento della natura umana, nel quale s'innesta l' intelletto come potenza, i cui atti particolari sono tante intuizioni dell' essere come determinato. La ragione poi ha due funzioni fondamentali, quella del *percepire* e quella del *riflettere*; la percezione è la prima a nascere, è cognizione diretta, è invariabile, non è progressiva, ma è tanto perfetta nel bambino che nell'adulto, non consistendo che nell' *interna affermazione del sentimento*, o sia degli enti reali sentiti; solo può guadagnare d' intensità e chiarezza per una più viva applicazione della mente. La riflessione invece comprende in sé una moltitudine di atti diversi, che servono a sviluppare sempre più l' intelligenza umana, quali sono l' *astrazione*, il *confronto*, il *giudizio riflesso*, il *raziocinio*, il *ragionamento*.

608. La misura dello sviluppo, di cui l' intelletto è suscettibile, è la seguente: — L' intelletto umano è tanto più esteso, quanto è maggiore l' oggetto che lo informa —. Ora, l' oggetto che informa l' intelletto puro è l' essere *ideale*; il *reale*, come abbiamo più volte detto, non si *intuisce*, ma si *percepisce*; quindi non è oggetto dell' intelletto puro, eccettuato il reale divino.

609. Ora, in che modo si può estendere l' oggetto essenziale dell' intelletto puro? Esso estendesi in tre maniere. 1.º Mediante la visione di tutti quei rapporti, sotto i quali si può presentare l' essere puro, quali sono i rapporti dell' *ente* e del *non-ente*, della *sostanza* e dell' *accidente*, della *causa* e dell' *effetto*, del *finito* e dell' *infinito*, dell' *assoluto* e del *relativo*, dell' *uno* e del *moltiplice*, e via discorrendo. Di qui nascono i principi del ragionamento, che servono di guida alla ragione; di qui tutte quelle nozioni che i nostri discorsi danno quasi ad ogni istante per supposti.

610. 2.º Mediante la visione delle varie determinazioni di cui l' essere ideale è suscettibile. Di queste *determinazioni possibili* o *modi* o *termini* che dir si vogliano, è infinito il numero. Però il nostro intelletto non giunge a conoscerne che una piccola parte, quella che corrisponde agli enti del mondo a noi visibile, quali sono i modi dell' anima umana e dei corpi da essa percepiti, i soli enti che l' uomo conosca positivamente. Questa condizione imposta alla nostra intelligenza, di non poter conoscere *positivamente* se non ciò di cui abbiamo un sentimento, limita non poco la sfera delle nostre cognizioni, la quale si misura con questo principio che — l' estensione del nostro conoscere positivo è tanto maggiore, quanto è maggiore il numero delle idee specifiche e generiche formate per via di sentimento —. Ma il sentimento è ristretto all' anima nostra e ai corpi; e questa è la meta del nostro intelletto.

611. Vero è che il nostro spirito ha la cognizione di Dio, che non gli viene direttamente da verun sentimento ch'esso ne abbia. Ma noi abbiamo già veduto più volte che l'idea di Dio è negativa, e perciò di Dio non si ha una *visione*, un' *intuizione*, una percezione, ma un *concetto*, il quale di positivo non presenta che l'idea dell'essere e ciò che a Dio si attribuisce per analogia preso da quanto conosciamo della natura umana.

712. E qui si attenda, quanto ristretta sia la sfera delle umane cognizioni; giacchè non solamente è assai angusto il limite delle possibilità a noi cognite, ma tutte quante le determinazioni dell'essere a noi cognito non sono elle stesse che dei limiti dell'essere intuito. L'essere infatti che costituisce la *forma* del nostro intelletto, si presenta a noi come universale, come una possibilità infinita, quantunque indeterminata; invece qualsivoglia termine dell'essere che noi percepiamo, è sempre contingente e finito, cosicchè qualunque varietà e numero di enti finiti che si conoscano, non aggiungono niente d'intelligibile per sè e di infinito all'intuito nostro, e quindi non aumentano la capacità nè l'obbietto del nostro intendimento, essendo affatto indifferente per questo rispetto il percepire e conoscere un uomo, anzichè migliaia d'uomini, un vegetale, anzichè tutte le specie che sussistono. Aggiungendo dei modi finiti a dei modi finiti non si cresce in capacità di intendere; non si fa che ripetere le modificazioni dell'essere finito.

613. 3.º Finalmente l'oggetto del nostro intelletto si estende mediante la cognizione distinta di tutte le forme, sotto cui l'essere può esistere, che sono appunto le forme ideale reale morale. A questa cognizione non giunge lo spirito, se non passando per tutti i gradi della riflessione filosofica; giacchè essa importa che si distingua l'idea dal sentimento, e perciò dal nostro spirito, e che in seguito si consideri il rapporto fra l'intelligibile e il sussistente, mediante l'attività della libera volontà, il qual rapporto dà luogo alla forma morale.

614. Fin qui abbiamo considerato l'estensione che può prendere l'oggetto del nostro intendimento. Ma alla perfezione di esso si richiedono due altre condizioni, che sono 1.º la stabilità delle condizioni o sia l'abito della *memoria*, e 2.º l'ordine scientifico delle medesime.

615. La memoria conserva le idee e le percezioni; e la sua perfezione sta nel ritenerle prontamente, nel conservarle a lungo, nel mantenerle fedelmente quali furono accoppiate, nel serbarne il maggior numero, nel riprodurle chiare e distinte. Siccome poi la virtù memorativa dipende dalla facoltà delle immagini, sia delle cose sia dei vocaboli; così quanto squisito sarà questo strumento sensitivo, tanto sarà più perfetta la memoria.

616. Ho detto che alla perfezione dell'intelletto appartiene anche l'ordine scientifico nelle idee. Giacchè al possesso pieno e

completo delle cognizioni appartiene essenzialmente anche l'intrinseco nesso che le collega e le distribuisce in quell'ordine logico che loro necessariamente appartiene. La dipendenza di una verità dall'altra è anch'essa una verità. Allorché dunque l'intelletto è giunto a distribuire le cognizioni in quest'ordine logico e a vederne i rapporti, può dirsi che abbia toccata la meta della sua perfezione e del suo maggiore sviluppo.

617. Venendo ora a parlare della ragione, questa è la facoltà di applicar l'ente. Tale applicazione si fa e al sentimento e alle idee fra loro. Quindi — la perfezione della ragione sta nell'abito di applicar l'ente—.

618. La prima applicazione dell'ente, che consiste nella *percezione intellettuale*, non può essere materia di verun abito; perchè essa è un'applicazione, non solo semplicissima e istintiva, ma 1.^o perfetta e completa nella sua specie, 2.^o necessaria e infallibile, non provenendo che dall'identità dell'essere veduto originariamente e dell'essere percepito col senso. Infatti con questa percezione non si fa che predicar l'esistenza di ciò che si sente. Ora, questa operazione è perfetta, perchè raggiunge tutto il suo scopo; che è la semplice cognizione dell'esistenza particolare, senza distinzione di sorta; ed è necessaria, perchè lo spirito non può a meno di vedere l'identità fra l'essere intuito e l'essere sentito. Quindi l'atto del percepire che fa il bambino non è meno perfetto di quello dell'adulto; e perciò nè si può dire che si acquisti l'abito del percepire, nè che si possa perdere questa facoltà senza cadere nel più assoluto idiotismo, in cui non è più possibile verun esercizio della ragione.

619. Intanto le prime e moltiplicate percezioni depositano nella memoria un gran numero d'idee specifiche piene; sulle quali meditando lo spirito, appenachè è abilitato, anzi eccitato a riflettere dall'esteriore stimolo dei vocaboli rinforzato dall'istinto stesso razionale, ne cava i più facili astratti, che poi forniscono alla ragione il potere di far nuove applicazioni dell'essere tanto agli enti reali percepiti, quanto alle idee fra loro e agli enti reali non percepiti ma dedotti.

620. Di qui nasce un continuo perfezionarsi tanto della ragione che dell'intelletto. L'intelletto fornisce alla ragione le idee, prima quella dell'essere indeterminato, poi le idee specifiche, e la ragione, che aveva già fornito l'intelletto delle prime cognizioni, le decompone per restituirle più distinte, per ricomporre nuove idee, e distribuirle nell'ordine loro intrinseco.

621. A misura che lo spirito si avvanza nella via dell'astrazione, estende la vista dell'intelletto, e la ragione si rende tanto più capace di far confronti, di cogliere i rapporti delle cose, le differenze e le analogie, e con questo mezzo si crea quei principi tanto a priori che sperimentali da cui in seguito deduce molte conseguenze. Così apprende l'arte del ragionamento, la quale ha più

soluta, e non già solamente esemplare delle cose. Dunque l'anima umana non può con le proprie forze giungere a percepir Dio in questa vita.

624. Dico a *percepire*; con la qual parola vogliamo esprimere una comunicazione immediata della stessa divina sostanza all'intelletto umano; e non già a *concepire*, la qual parola si adopera per indicare qualunque cognizione anche negativa: distinzione, su di cui qui non ci fermiamo, avendone già discorso a bastanza più di una volta.

625. San Tommaso dimostra, che l'anima umana non può con le forze naturali giungere a intuire la divina essenza, partendo dalla maniera con cui essa in questa vita conosce le cose. Essa non conosce nella loro essenza se non quegli esseri che sono misti di forma e di materia, o che hanno con questi qualche analogia. Ma la divina essenza eccede in infinito ogni ente creato, e non è mista di materia, ma è un atto purissimo. Dunque la cognizione di Dio, che si ha per una cotal somiglianza creata, non è la visione della divina essenza; ed è impossibile che possa giungere da sé a intuirlo (a).

626. E infatti, non avendo noi altra forma intelligibile fuorchè l'ente comunissimo, nè altra percezione fornita di materia fuorchè del sentimento nostro subiettivo e estrasubiettivo; noi non siamo capaci di conoscere nella loro essenza, fuorchè gli enti riducibili a dei generi e a delle specie. Dio all'opposto è l'essere fuori d'ogni genere, cioè infinito. Dunque noi non possiamo conoscerlo con le forze del nostro intelletto. Vero è che nè men gli Angeli ci sono conoscibili nella loro essenza, perchè non possiamo conoscere in questo modo le anime separate, le sostanze immateriali disgiunte dalla materia. Tuttavia l'essenza dei puri spiriti la possiamo conoscere in qualche modo perchè sono intelligenze finite, come noi; laddove l'essenza divina eccede ogni somiglianza presa dalle creature, perchè Dio è l'essere fuori d'ogni genere (b).

627. Come dunque conosciamo noi Dio, se la divina essenza ci è occulta? non abbiamo noi l'intuito dell'Ente assoluto? non è forse per esso che conosciamo tutte le cose finite? Si ammetta dunque la distinzione fra l'essenza e la sussistenza divina; questa ci è nota, non quella. Così si giustificherebbe il detto di Agostino, che noi vediamo tutte le cose in Dio.

Rispondo, che altra cosa è sapere che Dio è realmente, altra godere l'intuito di Dio stesso sussistente. Della prima siamo capaci, non già della seconda. La prima non ci lascia veder Dio nella sua sussistenza, come non è veder gli angeli il saper che sussistono. La seconda, se fosse, ci farebbe vedere l'essenza divina,

(a) P. I, qu. XII, art. XI.

(b) S. Th., De Ver., q. X. — De Mente, art. XI.

perchè Dio non può essere l'*obiello immediato del nostro intuito*, senza che ci mostri l'essenza propria la quale non si distingue dalla divina sussistenza. Veder Dio anche nel minimo grado, si è vederne la sua essenza. Ma noi di Dio sappiamo che è, non già cosa sia (a); più brevemente, ne abbiamo un'*idea negativa*.

Quanto a Sant' Agostino, la sua sentenza deve interpretarsi per modo, che s' intenda veder noi tutte le cose in un' idea, in un lume che ci è partecipato da Dio immediatamente e che è sua appartenenza; lume, il quale ci serve di mezzo universale del conoscere, ma non ci manifesta per sé la divina sussistenza. Che se quel lume è divino, si può ben dire in un senso assai largo che noi vediamo tutto in Dio (b). Ho detto in un senso assai largo, perchè a rigor di termini sarebbe un sistema panteistico, anzi il panteismo il più aperto, benchè ad alcuni possa sembrare il contrario. Infatti tutto ciò che noi vediamo in Dio è Dio, nè in Dio si potrebbe veder altro che la sua sostanza. Ma noi vedremmo le creature in Dio; dunque le vedremmo come sua sostanza, come emanazioni divine, come Dio. In quella vece, le creature non si possono vedere in Dio nè pure di divini comprensori; giacchè in Dio non si può vedere che la causa efficiente delle creature, le quali sono il termine estrinseco dell'atto creato divino.

628. Ma come mai non vediamo Dio, se viviamo in lui, in lui ci muoviamo e siamo? Allorchè lo pensiamo, non è forse presente al nostro intuito?

Sì, è presente, o a meglio dire, noi stiamo davanti a lui; ma *Id* dio è presente al nostro intelletto senza essergli congiunto come *forma intelligibile*. Dio, come si esprime san Tommaso, è in tutte le cose con la presenza, con l'essenza, con la potenza; ed è nelle creature intelligenti in un modo più intimo, perchè fa splendere su di esse una luce che riverbera da lui medesimo. Ecco perchè si può dire di noi a preferenza delle altre creature, che siamo in Dio, che in lui abbiám vita e movimento. Con quella luce ch' Ei ci comunica noi possiamo assorgere alla conoscenza di lui, senza vederne la sussistenza. Ecco in che senso Ei si dica presente a noi, allorchè lo pensiamo (c).

629. E pure se noi abbiám intuito dell' ente ideale, vediamo Dio; giacchè l' ente ideale è infinito; e noi abbiám dell' infinito l' idea. L' ente infinito è Dio. Dunque noi vediamo Dio.

Sotto quale aspetto l' ente ideale, di cui abbiám il naturale in-

(a) Ibid. ad 4.

(b) P. I, q. XII, art. XI, San Tommaso non fa mai distinzione tra il veder Dio, e il vederne l'essenza. A nessuno poi di tutta l'antichità è caduto in mente che noi vediamo Dio creante; il che volendosi indispensabile per evitare il panteismo, ne segue che i filosofi e teologi furon tutti panteisti tranne Vincenzo Gioberti!

(c) S. Th., *De Mente*, art. XI ad 11.

tuito, è infinito? Sotto un solo, quello della sua illimitata virtù rappresentativa, essendo l'essere comunissimo; ma non è infinito sotto tutti i rispetti, mentre l'infinito così inteso è tutt'insieme ideale reale morale, è l'ente stesso onnisciente onnipotente immenso ottimo e giustissimo. E questo ente infinito noi lo concepiamo, non lo *percipiamo* (a). Se l'uomo potesse percepire Dio nella sua stessa essenza, egli sarebbe impeccabile e godrebbe della beatitudine; il suo intelletto inalzerebbesi alla sua più sublime operazione, e l'anima avrebbe raggiunta l'ultima perfezione possibile.

630. E non giova l'opporre, che la visione ideale si distingue in due specie, nella naturale in cui s'intuisce Dio come ente, e nella soprannaturale e beatifica in cui s'intuisce l'essenza divina; giacchè non ci sono che due maniere di conoscer Dio, una per la sua essenza, e l'altra pel principio di causa, assorgendo dalla creatura al creatore, o dall'essere ideale incompleto all'essere assoluto, per via di ragionamento e d'integrazione (b).

CAPO QUARTO

Sviluppo del sentimento.

631. *Il sentimento umano* è di due maniere, *animale e spirituale*. Lo sviluppo del sentimento animale è tutto relativo allo sviluppo degli organi corporei; cosicchè la perfezione di questi è la perfezione di quello, e l'attività dell'anima sensitiva dipende dal completo esplicamento dell'organismo, quantunque nè pur questo non possa effettuarsi senza il concorso dell'anima stessa.

632. Giova tuttavia osservare che la perfezione ultima del sentimento corporeo non esiste, se non quando esiste piena armonia del senso tanto subiettivo che estrasubiettivo, e così dei nervi e perciò delle sensazioni, come del sistema cerebro-spinale, e quindi delle immagini e del moto. Dalla perfezione degli organi dipende l'attitudine loro alla recettività delle impressioni, e quindi anche la più o meno normale natura delle sensazioni. Dalla perfezione delle parti encefaliche dipende lo svolgimento della fantasia. Ma non bisogna credere che una possa stare senza l'altra; ricevere, conservare, unire sensazioni fra loro, sensazioni con immagini e immagini fra loro, suscitarli nell'anima affezioni corrispondenti, tutte queste cose sono effetto della stretta unione di tutte le parti, di tutti i sistemi del corpo, della giusta loro proporzione, per

(a) S. Th. p. I, qu. LXXXVI, art. II.

(b) San Tommaso non ammette che queste due vie; ecco le sue parole: *Visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam*. P. I, qu. CXIV, art. I. E poco dopo afferma che Adamo conosceva Dio senza il mezzo della dimostrazione; a noi in vece la dimostrazione è indispensabile per salire alla cognizione di Dio.

le quali doti l'anima può avere il pieno dominio del corpo al quale è congiunta.

633. E questa perfezione, questo armonico influsso dell'anima sul corpo e del corpo sull'anima arriva a una data epoca della vita dall'animale, in cui l'anima stessa ha ormai acquistato gli abiti istintivi e appreso sperimentalmente a mantenersi in uno stato d'equilibrio; stato che necessariamente si altera 1.^o per i rinascenti bisogni che le perdite corporee procreano; 2.^o per le accidentali impressioni esterne più o meno energiche e offensive; 3.^o per le affezioni interne e le abitudini acquistate dall'animale. Finché poi l'organismo si presta al risarcimento delle forze organiche, l'anima gode di un sentimento perfetto e normale; giacché le sensazioni diverse che nascono in tali casi, sono tante perfezioni del sentimento. Ma quando esse non possono più riprodursi nella maniera normale, o cessano del tutto, allora l'anima sensitiva viene scemando e deteriorando poco a poco, fino alla distruzione del sentimento fondamentale.

634. Il sentimento spirituale si svolge in proporzione degli atti intellettivi e volitivi, e riceve il nome ora di *sentimento logico o razionale*, ora di *sentimento intellettuale o ideologico*, ora di *sentimento morale e religioso*, a norma dell'oggetto che lo risveglia e determina. Dei vari sentimenti attivi e passivi fu detto a bastanza in addietro (315 e segg.).

635. Il bene del *sentimento* è un bene essenzialmente *subiettivo*, perchè il sentimento è la stessa *realità*, e si riduce o alla *sostanza* dell'anima o a' suoi *modi accidentali*. Ora, il sentimento fondamentale, misto di corporeo e d'intellettivo, è sostanziale; tutti gli altri non sono che modi e perfezioni dell'anima, se si tratta di sentimenti gradevoli; sono poi sue imperfezioni, se trattasi di sentimenti dolorosi. Il dolore non è propriamente un sentimento, ma un difetto, una mancanza del medesimo, per modo però che esso è riposto in una *privazione*, non già in una mera *negazione*, la quale non può essere né piacevole né dolorosa, essendo niente.

636. In che consisterebbe dunque l'ultima perfezione possibile del sentimento in questa vita? Essa non potrebbe consistere che nell'esplicamento di tutte le forze dell'anima in modo che le potenze non s'impedissero già né si turbassero le une le altre, ma tutte concorressero a produrre un sentimento unico gradevole, risultante dalla somma dei singoli sentimenti. La qual cosa non può mai in questa vita avvenire.

Poiché 1.^o la natura umana porta con sé un disordine, riconosciuto dagli stessi filosofi del gentilesimo, pel qual disordine le potenze dell'anima non hanno più quella soggezione alla verità e alla giustizia, che avevano nel primo uomo uscito dalle mani di Dio. Di qui nasce la tendenza disordinata verso i beni sensibili e corporei, i quali, per non turbare le potenze superiori, non do-

vrebbero mai appetirsi se non come mezzi, in modo di usarne e non già di fruirne. Ora chi non sa che quanto più l'anima si abbandona ai beni corporei, di qualunque specie essi siano, tanto si rende meno capace di gustare i beni spirituali, che sono tanto più nobili ed eccellenti?

2.^o L'anima umana soggiace a un'altra specie d'imperfezione, che è quel dolore che prova da qualunque difetto che patisce. Le sensazioni corporee dolorose, i sentimenti sgradevoli spirituali, nascenti da ignoranza, da dubietà, dai mali anche morali che avvengono sotto i nostri occhi o si conoscono per notizia storica, tutti questi, benchè non siano nostri disordini morali, turbano nondimeno l'anima nostra, e le tolgono della perfezione del suo sentimento.

3. L'anima umana, soggetta alle leggi del tempo e dello spazio a motivo della sua congiunzione col corpo, non può fruire simultaneamente di tutti i sentimenti dei quali è suscettibile; ella quindi è costretta attuarli successivamente, il che scema non poco di quella perfezione, che potrebbe competerle, qualora li potesse rendere simultanei.

637. Malgrado queste cause che limitano o corrompono la perfezione del sentimento umano, allorchè però i sentimenti parziali son diventati *abiti*, l'anima può godere di uno *stato* gradevole, di un sentimento abituale più o meno esteso e complesso. Anzi può godere del bene del sentimento in diversi gradi, e per qualche istante anche ad un grado supremo, in cui l'uomo si chiama felice.

CAPO QUINTO

Sviluppo della volontà.

638. Quantunque la *volontà* sia una potenza unica, sia la stessa attività dell'anima come intellettuale e razionale; tuttavia non può svolgersi e perfezionarsi che per gradi successivi e alla maniera stessa delle altre potenze. Di più; quantunque, come abbiamo dimostrato, tutte le altre potenze siano subordinate a questa; questa però non può operare senza qualche previa operazione della potenza così del sentire che dell'intendere, ciò che parimenti abbiamo dimostrato. Concludiamo, che — lo sviluppo della volontà è corrispondente a quello delle potenze che la sussidiano nel suo operare —.

639. Finchè la volontà non è ancor tratta dallo stato d'inerzia per qualche eccitamento, essa non esiste se non come *tendenza*, come un *conato* a operare. Infatti, la volontà è la *potenza di operare dietro un fine conosciuto*: ma fino a tanto che l'intelletto non ha che l'intuito dell'ente indeterminato o delle idee concrete e congiunte con delle percezioni, l'anima non può proporsi un fi-

ne delle sue operazioni; dunque non può mettere in esercizio la volontà. Tuttavia la potenza esiste, ed esiste con un alto suo proprio, o sia esiste la radice di tutti quegli atti volontari che l'anima sviluppata può effettuare. Se l'anima intuisce l'essere ideale, deve anche inclinare verso il bene in universale, mentre *il bene è l'essere*, secondo l'assioma scolastico, *si convertono*. Questa inclinazione dell'anima verso l'essere conosciuto è naturale e ingenerata né più né meno che l'idea stessa dell'essere.

640. Allorché l'anima è passata a conoscere qualche cosa, la volontà può ormai dirigere la sua inclinazione verso di essa, se l'intelletto gliela presenta come buona, o rifiutare, se l'intelletto gliela presenta come mala. A misura poi che l'intelletto viene estendendo la sfera delle cognizioni, anche la volontà si fa capace di *volizioni* sempre più perfette. Abbiamo più sopra (467 e segg.) distinto i vari gradi di sviluppo pei quali ascende la facoltà del volere; i quali sono le *volizioni affettive*, eccitate dalle semplici percezioni dei beni reali animali; le *volizioni apprezzative*, generate da un giudizio sul grado dei beni percepiti, giudizio al quale è indispensabile l'idea astratta di bene; le *volizioni elettive*, ma forse non ancor libere, le quali avvengono allora che l'anima ha presenti più beni di una stessa specie, o di specie differenti, cioè o meramente animali o anche spirituali, ma sempre subiettivi; finalmente le *volizioni libere*, che possono chiamarsi anche *morali*, benché non siano le sole morali, e queste si fanno con una scelta fra più beni di natura opposta, quali sono i beni *subiettivi* e i beni *obiettivi*, venuti fra loro in collisione.

641. Abbiamo inoltre accuratamente distinti due gradi assai differenti della volontà, o meglio due maniere diverse del suo operare, la *spontaneità* e la *libertà*. Con la prima si vuol indicare unicamente l'esenzione da ogni forza esterna, la quale sforzi e violenti la volontà a operare, ciò che distruggerebbe ogni concetto di volontà o sia di potenza attiva dell'anima intelligente. Con la seconda si vuol indicare l'esenzione anche da ogni necessità di determinarsi ad uno fra più partiti.

È chiaro che la volontà deve immancabilmente operare tutte le volte che un solo bene le sta presente; e ciò per la legge stessa d'inerzia, la qual si fonda nella limitazione della natura umana. Così la volontà è necessitata a operare nei bambini che son cotanto dominati ancora dagli istinti e dall'esigenza dei beni subiettivi, che soli conoscono. Lo stesso avviene anche negli adulti tutte le volte che non hanno campo di rappresentarsi al pensiero che un bene solamente.

642. La necessità è un limite posto all'attività di operare, se bene non la distrugga violentandola. Dunque—la perfezione della volontà consiste nell'esenzione da ogni necessità di operare, o sia nella libertà —.

643. Quand' è però che la volontà potrà dirsi giunta a questa sua perfezione? Allorchè potrà prendere le redini di tutte le sue potenze, e dirigerle come e dove più le piace. La volontà non può certamente prevenire le operazioni delle potenze passive e dei ciechi istinti; non può, per esempio, impedire i primi movimenti istintivi, nè le operazioni intellettive che nascono spontanee per gli eccitamenti delle sensazioni e dei fantasmi. Essa però ha in sua mano una facoltà, con cui può distinguere il bene dal male, affezionarsi a quello che più vuole, e così prendere il governo delle altre potenze forzandole a servire di altrettanti mezzi ai suoi fini.

E qual' è questa facoltà? Noi l'abbiamo altrove spiegato; essa è la *riflessione*. Mediante questa facoltà, la volontà può a suo arbitrio fermarsi a considerare le cose che l'intelletto le presenta come buone o come male; cioè contrarie a' suoi appetiti e a quelli del senso. Per questa considerazione essa distingue il prezzo delle cose, e così viene ad apprezzarle per quel che sono in sè stesse; pone sulla bilancia i diversi partiti di operare, e finisce a conoscere qual convenga e quale non convenga, quale sia giusto e onesto e qual non sia. Ma può in pari tempo fermare la sua riflessione più tosto su di una parte della cosa conosciuta che sull'altra, più tosto sui motivi subiettivi di operare che sulla verità, abbassando capricciosamente il prezzo di un bene e inalzando quello del suo opposto; giacchè noi parliamo del caso in cui due beni di natura opposta si presentino entrambi alla facoltà del volere. Da questa riflessione, che chiamiamo *pratica*, nasce nell'anima una *viva apprensione* del bene così considerato, la quale fa inchinar la bilancia da una parte e abbracciare il partito che ha per tal modo ottenuta la preminenza. In ciò consiste quella che abbiain chiamata *libertà bilaterale*, fonte del merito e del demerito.

CAPO SESTO

Degli abiti.

644. Ogni operazione di una potenza è un atto secondo e particolare che ha per causa l'atto primo; ed ogni atto secondo lascia nell'anima un effetto, che consiste in un sentimento la cui natura s'informa dall'atto primo. Così un atto del sentire, una sensazione non è che un *modo* del sentimento fondamentale animale; un atto del conoscere è un *modo* dell'intelletto, una sua determinazione, che congiunge l'anima a un nuovo *oggetto*, estendendo l'intuizione primigenia. Dunque ogni atto nuovo del principio attivo supremo aggiunge qualche cosa al principio stesso, aggiunge un *termine* o un *oggetto* del principio.

645. Questo atto nuovo è momentaneo e passeggero; nondimeno esso non si scancela del tutto, ma lascia nell'anima una cotal

tendenza a riprodurlo e moltiplicarlo, giacchè ad ogni operazione di potenza passiva risponde un' *inclinazione*, una forza di potenza attiva, la qual sussiste e opera anche dopo cessato l'eccitamento primo. Se un atto si cancellasse totalmente dall'anima, questa non avrebbe acquistato nè pure, un grado minimo di sviluppo, ma si troverebbe nello stato primiero. Ciò che d'ordinario non può avvenire, giacchè l'anima è per sua essenza un principio attivo, e ogni sua potenza è un conato di operazioni, che inclina l'anima a ricevere le esterne impressioni e ad appetire tutto ciò che giova alla sua natura. Perciò ella si affeziona ad ogni nuovo stato piacevole in cui entra; e questa affezione sussiste, almeno per alcun tempo, anche dopo cessata la causa di quel nuovo stato.

646. Che se di bel nuovo ella venga affetta a quello stesso modo, l'anima ripeterà dalla sua parte quelle stesse operazioni. Ma questa volta, tanto il suo operare passivo, quanto il suo operare attivo sarà più pronto e più perfetto, perchè quella prima affezione e quel primo operare lasciò in essa una tendenza positiva e determinata verso quelle operazioni attive e passive, cosicchè l'effetto di questa seconda impressione è la somma dell'effetto di due cause, cioè 1.º dell'impressione stessa, e 2.º dell'inclinazione e previa aspettazione dell'anima.

647. Inoltre, la stessa varietà e armonia delle potenze influisce in gran maniera sulla riproduzione facile e spedita degli atti dell'anima. Le sensazioni, a cagion d'esempio, allorchè si ripetono una seconda volta, risvegliano anche la facoltà delle immagini; queste risuscitano le idee; le idee così congiunte alle percezioni e ai fantasmi porgono una ragion di operare alla volontà; e così via. Or quando si alzano a operare più potenze, l'attività dell'anima è tanto maggiore; ma siccome le potenze non si mettono in relazione fra loro, se non dopo ripetute esperienze, così la ripetizione degli atti produce nell'anima una più estesa e più energica attività di operare.

648. Quanto più si vanno ripetendo gli atti, tanto più s'aumenta la forza la prestezza e la perfezione delle potenze; e questa — facilità di operare acquistata con la ripetizione degli atti — è appunto quello che comunemente prende il nome di *abito*.

649. Si deve distinguere l'*abito* dalla *disposizione* naturale; quello è acquisito, avventizio; laddove la disposizione è inserita nella stessa natura, e costituisce l'atto primo o la potenza di operare. Questa disposizione si chiama talvolta *abito* per indicare che essa sussiste nel subietto continuamente. La disposizione quindi in questo senso è un *abito di natura*.

650. Di più, si deve osservare che all'essenza dell'*abito* appartiene la *facilità di operare*; ora da che risulta questa facilità? Essa risulta da due cose, cioè dalla facoltà di operare 1.º con *prestezza*, e 2.º con *perfezione*. L'una cosa è inseparabile dall'altra; l'abitudine dice pratica di operare, e la pratica si manifesta con

la celerità, con l'esattezza e perfezione dell'operazione. Così l'abito del canto si manifesta per una certa prontezza ad accordare le voci e una certa precisione nel distinguere ciascuna di esse o nel pronunciarle spiccatamente.

651. Ma affinché questa facilità di operare costituisca ciò che chiamasi abito, fa d'uopo che non sia facilmente mutabile o amissibile, ma deve indurre nel subietto una nuova qualità e, per così dire, un'altra natura. Illo detto che all'essenza dell'abito appartiene che non sia facilmente mutabile; il che vuol dir, l'abito non si costituisce se non dopo una sufficiente ripetizione di atti, il numero dei quali non si può stabilire, dipendendo in gran parte dalla più o men felice disposizione di natura e dalla maggiore intensità del soggetto operante.

Parimenti è da notarsi che, se la ripetizione degli atti o sia l'esercizio delle potenze è la causa onde gli abiti si riproducono, il disuso all'opposto è causa per cui gli abiti acquistati a poco a poco si cancellino; ciò che tra poco si vedrà più chiaramente. Quindi la causa stessa che genera gli abiti, è quella che li mantiene e che li può indefinitamente rinforzare.

652. Non potendo l'anima umana esercitare le sue potenze senza il soccorso del corpo, come abbiain veduto più sopra, si può dimandare se il subietto degli abiti sia l'anima o il corpo. La risposta giace nella stessa definizione dell'abito, il quale fu da noi chiamato — una facilità di operare —. Questa definizione indica a bastanza, che nessun abito appartiene al corpo, mentre il corpo è inerte, nè può operare se non in quanto vien determinato da qualche forza da lui distinta. Stante però la dipendenza che l'anima ha dal corpo nell'esercizio delle sue potenze, diciamo con san Tommaso (P. I, q. L.), che le disposizioni che ha l'anima a tutte le operazioni dipendenti dall'organismo, sono *principalmente* nell'anima, e possono essere *secondariamente* nel corpo, in quanto il corpo riceve una cotale disposizione e attitudine a servir prontamente alle operazioni dell'anima.

653. Gli abiti si distinguono secondo le potenze. Quante sono le potenze fondamentali e specifiche dell'uomo, altrettante sono le specie degli abiti, cioè:

654. 1.^o Ci sono gli abiti *animali*, nascenti dall'istinto animale acquisito o sia sensuale, come quelli che consistono nell'abilità al canto, al corso, al nuoto, a tutte insomma quelle operazioni sì svariate e maravigliose che vediamo eseguirsi dagli animali, e che nell'uomo si associano quasi sempre agli abiti spirituali.

655. 2.^o Gli abiti *spirituali*, nascenti dall'istinto umano, i quali si suddividono in tre classi distinte, che sono:

a) Gli abiti *intellettuali*, teoretici e pratici. I teoretici non riguardano che l'intelletto puro, quali sono 1.^o l'abito della *memoria* o della *scienza* in generale, e 2.^o gli abiti della *ragione* e delle *scienze* in particolare. I pratici risiedono non solo nell'intellet-

to, ma anche nella potenza di operare o di applicare la teorica alla pratica, come il *senno*, la *sagacità* e simili.

b) Gli abiti *misti*, o sia della facoltà locomotrice diretta dalla ragione, quali sono le *arti meccaniche* e *liberali*.

c) Finalmente gli abiti *morali*, buoni o cattivi cioè le *virtù* e i *vizi*. Gli abiti virtuosi si distinguono in quattro sottospecie; se l'abito morale perfeziona semplicemente la volontà, conformandola alla legge morale, ne nasce la *giustizia*; se perfeziona anche la ragione, sicchè questa suggerisca i mezzi opportuni per eseguire la legge morale, ne sorge la *prudenza*; se per ultimo perfeziona anche l'appetito, allora se questo è il concupiscibile, si genera la *temperanza*; se è l'irascibile, esiste la *fortezza*; quattro virtù cardinali suddivisibili in altre molte, a cui si oppongono altrettanti abiti viziosi.

656. Il pieno sviluppo di tutti questi abiti, inquanto sono buoni e armonizzanti fra loro, costituirebbe la somma perfezione dell'umana natura, quale si può concepire da noi come conseguibile in questa vita, ma che nel fatto non giunge mai al suo colmo. Intanto però possiamo dire, che l'anima umana s'ingrandisce più e più a misura che viene acquistando gli abiti buoni, e che per legge di associazione e forza unitiva adopera le varie specie di abiti, così animali che intellettuali, teoretici e pratici, e li fa servire a un fine unico, al fine veramente degno dell'umana dignità, qual'è la perfezione morale e la felicità. Dal che sorge nell'anima un sentimento abituale, uno *stato* non solo tranquillo ma piacevole, in cui ha la coscienza della propria dignità e grandezza, come tra poco si vedrà più chiaramente.

CAPO SETTIMO

Del varlo crescere e scemare dell'anima umana.

657. L'anima umana come cresce e vien perfezionandosi, mediante l'acquisto degli abiti relativi alle varie sue potenze; così egualmente può scemare e venire ognor più deteriorando, per la perdita degli abiti o per gli abiti viziosi. Ora su questo crescere e decrescere dell'anima si possono muovere moltissime questioni, delle quali noi toccheremo le principali solamente.

658. E in primo luogo si può cercare — per quali gradi l'anima umana ascenda alla sua più alta perfezione —.

659. Sant'Agostino (a), considerando la potenza e capacità dell'anima non solo secondo la semplice *natura*, ma anche da ciò ch'ella riceve per *grazia*, distingue sette gradi del suo sviluppo e ingrandimento.

660. Il primo grado è quello dell'*animazione*. L'anima umana

(a) *De quantitate animae*, n. 70 e segg.

con questo atto dà la vita al corpo, concorrendo con la propria forza all'organizzazione di esso, riducendo tutte le parti corporee a unità e impedendone la corruzione. Essa concorre, come opina il gran vescovo d'Ipbona, anche a tutti i fenomeni della vita organica e vegetativa. E qui devesi osservare, che quest'atto si viene tanto più esplicando, quanto più il corpo si approssima alla sua perfetta misura e proporzione; pel contrario esso è tanto più imperfetto, quanto sono maggiori le forze contrarie della materia corporea non sempre egualmente acconcia a ricevere l'atto della vita.

661. Il secondo grado è quello del *sentimento corporeo acquisito*. *Sensum* lo chiama sant'Agostino, ma è d'uopo distinguere il sentimento fondamentale che comincia con l'atto stesso dell'animazione, dal senso acquisito, così interno che esterno, nascente dalle immutazioni corporee. Quando non si estende e quasi moltiplica la forza dell'anima per la moltitudine e la varietà delle percezioni corporee e delle sensazioni subiettive! L'anima riceve, per così dire, in sé la natura di tutte le cose che la circondano, e che l'affettano di un modo gradevole o molesto. Con la forza unitiva connette insieme le percezioni di vari sensi, senza di che non potrebbe percepirle come un tutto. La forza stessa unitiva è giovata dall'*istinto animale*, pel quale appetisce il gradevole e rifugge dal molesto e doloroso. Il moto associato alle sensazioni dei vari sensi la istruisce delle distanze, delle località, della solidità dei corpi; e così da una parte le facoltà passive del senso eccitano le attive dell'appetito, e le operazioni di questo dàn luogo alle associazioni, ai gruppi delle percezioni stesse, le quali poi si riproducono internamente sotto forma d'immagini, e si uniscono in seguito alle sensazioni. Arrivato a questo punto, il principio senziente è oggimai fatto padrone delle membra da lui animate, e si trova nella più completa e perfetta armonia col mondo esteriore, il che è il suo più alto sviluppo, proprio anche delle anime belluine. Se non che l'anima umana riunisce anche la natura intellettuale; e perciò dopo avere animato il corpo, intuisce anche l'*essere ideale*, e *percepisce* poscia *intellettivamente* tutto ciò che avviene nel sentimento corporeo.

662. Il terzo grado è l'*arte*. L'arte è un abito di ben operare secondo certe norme dirette a un fine. Essa dunque importa una *riflessione*, senza di cui non ci può essere alcuna norma di operare. Della qual riflessione si distinguono due specie, secondo l'ordine delle arti stesse, meccaniche o liberali, popolari o dotte. In questo studio del suo sviluppo l'anima apprende il linguaggio, strumento della riflessione; avverte con esso le verità comuni, e si avvezza al ragionare; apprende tutte le arti più necessarie alla vita, tanto individuale, quanto comune con gli altri uomini. Anche le scoperte e le invenzioni entrano in questa categoria, e non può dirsi abbastanza quanto sia l'ingrandimento che all'anima si ag-

giunge dallo studio della natura, traendo profitto da tutte le qualità dei corpi, e facendo servire a' suoi fini tutto, a così dire, l'universo. Quanta poi è la sua potenza nel ragionare ! quanta la sua forza creatrice nella poesia, la sua pompa nell' eloquenza, la sua grazia e varietà nella musica ! L' anima per mezzo di queste arti comprende in sè il passato per la memoria, il presente per la percezione, e spinge l' occhio nel futuro, congetturando gli eventi che saranno, prevedendo gli effetti più lontani, e preparandoli talora ella stessa.

Se non che questi pregi son comuni in parte al dotto e all' indotto, ai buoni e ai cattivi.

663. Il quarto grado di sviluppo è quello della *moralità*, la quale è il fonte della vera grandezza, del merito e della lode che chiama la ricompensa. Per mezzo della moralità l' anima ama l' essere secondo il grado della sua dignità, e questa forza si manifesta specialmente nella pugna ch' essa sostiene contro i ciechi istinti, contro sè stessa, affine di mantenersi giusta onesta benefica. È per questo mezzo ch' essa si rende somigliante a Dio essenzialmente buono ; è per questo che s' inalza al di sopra di tutta la natura, e tutto pone sotto i piedi più tosto che disconoscere la verità e macchiarsi di colpa ; è per questo che stringesi in società con gli altri uomini e con Dio. E siccome la giustizia, la rettitudine dell' animo, e il culto dell' essere assoluto e della creatura intelligente per l' assoluto, in una parola la moralità è il fine ultimo, o almeno deve esserlo, di tutte le umane azioni ; quindi, giunta l' anima a questo punto, nobilita a tutte le altre azioni per sè non morali, concentra tutti i fini particolari in questo solo, e così dà un valore assoluto a tutte le sue azioni.

664. Alla quale perfezione tuttavia non giunge l' anima se non dopo aver durato una lotta laboriosa e lunga con tutti gli interni appetiti e le esterne spinte al male morale. E fa d' uopo avvertire, che l' avanzamento nella via della virtù sarebbe assai lento, e spesse volte il corso sarebbe retrogrado, se un aiuto superiore non si aggiungesse all' anima, da cui le viene e luce intelligibile per vincere ogni errore della mente, e un sentimento divino che la move, la aiuta a superare ogni ostacolo e a camminare con lena invincibile su di un calle di virtù e di meriti che non terminase non in Dio. Noi non possiamo qui ragionare se non come di un fatto ; e il fatto è troppo evidente per non lasciare scusa a chi vuol chiudere gli occhi per non vederlo. Gli eroi del Cristianesimo han fatto vergognare di sè i sapienti del gentilesimo, e fra i cristiani gli uomini veramente grandi, non per qualche dote dell' ingegno o per qualche virtù isolata, ma per una vita completamente virtuosa, sono coloro che eseguiscano fedelmente i doveri religiosi e camminano nella via della cristiana perfezione. E ciò che più fa meraviglia, di questi eroi ammirandi ne conta ogni classe, ogni condizione degli uomini. La *grazia* è principio di un' attività mo-

rale indefinita; a lei si deve il progresso delle nazioni, mentre ella sola ha sublimato il pensiero umano. ha dato agli animi una giusta direzione, e ai cuori una capacità immensa. Essa generò la *carità*, la quale abbraccia tutto; e il mondo se ne credette in possesso, perchè seppe imitarla in qualche modo con la *filantropia*.

665. Il quinto grado è la *tranquillità*, o sia quello stato di *appagamento*, nel quale entra l'anima dopo aver vinta la pugna con le proprie inclinazioni e passioni. In tale stato l'anima fruisce di un sentimento dolcissimo e perfettissimo, il sentimento della *pace*, non avendo più a lottare contro i pravi istinti, mentre gli abiti virtuosi impediscono il loro ricalcitrare; appena essi sussistono per meglio tener desta la virtù al suo pronto ed alacre operare. La mente non considera più le cose create se non come tanti mezzi del perfezionamento morale, e l'animo gustando ognor maggiormente le dolcezze del ben fare e quella libertà che ne è una ricompensa, si abbandona fiduciosa in Dio e in lui trova riposo.

666. Tolta dunque dagli occhi la nebbia delle passioni e il prestigio dei beni falsi e caduchi, l'anima entra nel sesto grado di sua perfezione; che è la *ricerca della verità pura e immutabile*. Questo è lo studio delle cose divine, a veder le quali non è capace se non colui, il quale ha l'occhio sgombro dalla nebbia di ogni cosa terrena; studio malagevole, a cui si richiede quello *spirito retto* e quel *cuor mondo* che il Salmista chiedeva a Dio.

667. Finalmente il settimo e ultimo grado della perfezione dell'anima consiste nella *visione* e *contemplazione* della verità incommutabile, che induce nell'anima un cotai godimento del sommo, bene proprio solamente di certe anime privilegiate.

668. Si può inoltre dimandare, — se l'anima umana sia capace in questa vita di una perfettibilità indefinita, o se diasi un termine, oltre il quale non ci sia più campo a verun incremento.—

In tale questione bisogna distinguere tra le facoltà sensitive e le facoltà intellettive. In quelle si dà un termine di confine, laddove queste sono suscettibili di un grado sempre maggiore di perfezione.

E per vero, le facoltà sono tanto più perfetibili, quanto più nobile, più esteso e incorruttibile è l'oggetto che le informa. Ora qual'è l'oggetto delle facoltà sensitive? Esse propriamente non hanno alcun oggetto, ma soltanto dei termini materiali; e se si vuole, si può dar loro un oggetto, purchè si aggiunga ch'esso non è che materia. Che se l'oggetto delle potenze sensitive è materiale, queste potenze necessariamente ricevono il loro limite e la loro maniera di operare dalla materia. Ora, la materia è particolare, soggetta alle leggi del tempo e dello spazio e perciò corruttibile; dunque l'operare delle potenze sensitive sarà sottoposto alle stesse leggi e condizioni. Infatti 1.^o il senso corporeo non è più esteso di quel che lo sia il corpo che egli aderisce: 2.^o l'anima non può ricevere altre modificazioni che quelle che rispondono ai

sensi esteriori e al senso interno : 3.^o non può ad ogni istante provare tutte le possibili sensazioni, ma ad ogni istante non ha in ciascun organo che una sola sensazione, quantunque più o meno complessa; così l'occhio non può percepire un corpo rosso e un corpo giallo nell'identico tempo e spazio : 4.^o finalmente nel corrompersi dell'organismo cessa l'unità del sentimento corporeo, e perciò anche l'esistenza del principio supremo senziente dominatore del corpo.

Le facoltà intellettive pel contrario percepiscono le cose come oggetti, senza dipendere da verun organo corporeo. Quindi non soggiacciono alle leggi del tempo e dello spazio, se non inquanto talvolta sono impedito dalle potenze sensitive nel loro operare. Infatti la mente può contemporaneamente presentarsi gran numero di idee, e idee le più disparate; può con grandissima rapidità passare da un complesso d'idee a un altro, nè abbisogna degli oggetti materiali per eseguire le sue operazioni, ma unicamente di quell'aiuto che la facoltà dei fantasmi le presta. E ciò che può la mente, può anche la volontà. Da ciò si deve conchiudere, che l'intelligenza può crescere a un segno indeterminato di perfezione, perchè l'oggetto suo è ideale, e perciò universale e incorruttibile, fuori d'ogni tempo e d'ogni spazio; mentre invece l'animalità, ristretta nel suo oggetto alla materia e nel suo operare agli organi sensitivi, non può perfezionarsi se non in ragione che il corpo, soggetto alla corruzione, è strumento delle sue operazioni più o meno perfetto.

669. Inoltre le potenze sensitive essendo mosse dalle cose sensibili, quanto più queste sono forti, la capacità delle potenze, invece di crescere, tanto più si corrompe e perturba; ma l'intelletto, quanto più sublime ed eccellente è l'oggetto che lo informa, tanto più cresce in forza e capacità. La qual capacità non può avere un limite prefisso e determinato in natura, fuorchè quello del *primo noto* e del *primo sentito*. Giacchè noi abbiamo mille volte ripetuto, che in tutto il positivo delle umane cognizioni è ricevuto dai sensi, i quali possono moltiplicare le loro percezioni, ma non possono uscire dalla sfera delle cose sensibili. Però l'intendimento, avendo la capacità dell'analisi e della sintesi, può accrescere ognor più la sfera delle proprie cognizioni nell'ordine della natura, può crearsi le scienze astratte e le scienze applicate, assorgere alla cognizione dell'Ente assoluto e della causa prima di tutte le cose, studiare i fini delle cose tanto in particolare, quanto nel loro assieme; nel qual lavoro, che pure è grandissimo, una mente non può mai dire di essersi tanto avanzata d'aver tocco l'estremo. Ecco dunque un progresso all'indeterminato; ecco un campo senza confine all'indagine della verità anche nell'ordine della cognizion naturale; ecco una ragione di quel progresso che vanno ai nostri giorni e andranno facendo nei secoli avvenire non solamente le scienze positive e naturali, ma ben anche le astratte e metafisiche.

670. La stessa capacità, anzi una maggiore. è posseduta dalle potenze morali, perchè l'uomo può affezionarsi ognor più alla verità, all'ordine morale, alla giustizia, e adornarsi l'animo di virtù ognora più belle e magnifiche a seconda dell'intensità maggiore della maggior cognizione delle cose.

671. La qual capacità tuttavia, finchè si contiene nei termini della natura, deve riconoscersi per assai limitata. Allora soltanto essa rompe ogni confine e si rende capace di una perfettibilità interminabile, quando le sia accresciuto sì il lume della ragione che la forza della volontà. E tutto ciò come abbiain già detto, deriva dalla *grazia* con cui si aggiunge alla natura umana un bene che con le proprie forze essa non può ne conoscere nè acquistare. Per la grazia l'uomo comunica direttamente con l'infinito reale e sussistente, e perciò quanto più intima si fa una tale comunicazione, tanto più cresce la perfezione dell'anima. Non già che l'anima, la quale è finita, possa vestire un'infinita perfezione; ma intanto non c'è grado nell'anima che si possa dire l'ultimo possibile, se non relativamente al suo tipo che è in Dio. Ecco perchè il Cristianesimo ha dato mai sempre esempi di virtù sovrumane e sconosciute ai gentili, e al tempo stesso accrebbe in gran maniera l'istessa forza del lume razionale, giovando così immensamente anche alle scienze profane. E questo nuovo elemento di progresso non perirà nè si scemerà giammai nelle nazioni cristiane prese in massa, le quali sono destinate a percorrere una via interminabile di sapere e di virtù finchè verrà la consumazione, non bastando a sradicare quell'elemento di progresso tutte le forze nemiche della naturale ignoranza e corruzione, nè gli sconvolgimenti delle umane cose.

672. Un'altra questione ci si presenta, ed è — se l'anima umana possa deteriorare e perdere di quelle perfezioni che già si era acquistate —.

A scioglier la quale basta ricorrere all'esperienza: noi vediamo che l'anima come acquista, così anche vien perdendo degli abiti acquistati. Bisogna tuttavia distinguere gli abiti intellettuali dai pratici, e questi dai morali.

673. Gli abiti intellettuali speculativi, che costituiscono la scienza, non si possono perdere se non per accidente. Giacchè questi abiti si contengono, come dice s. Tommaso, *principalmente* nell'intelletto possibile, e *secondariamente* nelle forze apprensive della sensitività, le quali servono di strumento alle potenze intellettive. Ciò posto, se si corrompono le forze sensitive, gli abiti intellettuali non possono operare. Esistono tuttavia nell'intelletto possibile, da cui, rimosso l'impedimento, potrebbero riprodursi.

674. Ma circa questi abiti un'altra considerazione è da farsi. Dobbiamo cioè distinguere gli abiti nascenti immediatamente dal lume razionale, quali sono i supremi principi del ragionamento; e gli abiti razionali, gli abiti cioè del ben giudicare e ragionare. I

primi non si possono perdere, perchè scaturiscono dallo stesso lume innato dell'intelletto, e formano con esso una cosa sola. Onde converrebbe che l'uomo potesse perdere quel lume, per poter perdere quegli abiti. Gli altri invece dipendono da un'applicazione dei principj; nella quale potendo la ragione sbagliare, è chiaro che questa specie di abiti va soggetta ad aumento e decremento.

675. Gli abiti intellettivi-pratici, voglio dire gli abiti delle arti belle e meccaniche, siccome dipendono non solo dall'intelletto, ma anche dalla ragione e dalle forze apprensive e istintive del senso corporeo, soggiacciono anch'essi a deperimento.

676. Finalmente gli abiti pratici-morali si corrompono per tutte quelle affezioni contrarie, alle quali, sia per libero arbitrio, sia per altre cause estrinseche, l'anima può andar soggetta: tali sono l'ignoranza, le passioni, la fervida fantasia, e tutte quelle cause che guastano il giudizio della mente.

677. In generale dobbiamo ritenere, che gli abiti possono vizziarsi, indebolirsi, e perdersi anche del tutto per cagioni opposte a quelle onde si acquistano. Ora siccome l'acquisto degli abiti dipende 1.^o dalla naturale disposizione, 2.^o dagli atti perfetti e armonici delle potenze, 3.^o dalla frequenza più o meno continuata degli atti; così per l'opposto essi van perdendo ognor più 1.^o per gl'impedimenti che si oppongono alla disposizione naturale, 2.^o per gli atti ripetuti contrari alla natura degli abiti già acquistati, 3.^o per la diuturna cessazione degli atti. Quest'ultima non guasta nè toglie al tutto gli abiti, se non perchè l'istesso cessare da un'azione importa l'esercizio di un'altra, e quindi di un abito contrario. Per tal modo cessa l'abito della scienza, perchè il soggetto si occupa in altre operazioni; cessa la virtù, perchè la volontà si affeziona immediatamente alle cose che le sono contrarie. Infatti la virtù è l'abito di conformarsi prontamente alla legge, frenando le passioni; e chi in essa non si esercita, ne perde l'abito, perchè le passioni s'impossessano a poco a poco dell'animo e così espellono la virtù. Egualmente l'abito della scienza rende la ragione pronta alle sue operazioni: ma facciasi che la ragione desista da questo esercizio; allora essa va perdendo di quella prontezza e abilità, lasciando che sottentrino gli errori, le illusioni, la forza dell'immaginazione, i pregiudizj. Gli abiti buoni vengono così ad essere corrotti scemati e tolti dagli abiti contrari e viziosi, i quali non danno già all'anima alcun aumento, ma vi generan dei difetti che ne scemano ognor più l'attività e l'estensione.

678. Per ultimo dimandiamo, — se delle tre parti costituenti la perfezione dell'anima, la mente, il sentimento e la moralità, alcune possano svilupparsi, restapdo imperfette le altre —.

Al che rispondiamo positivamente, e lo proviamo tanto con l'osservazione del fatto, quanto con la ragione.

679. Il fatto, a cui ci appelliamo, è il più ovvio e comune. Non

vediamo mai forse molti uomini, nei quali c'è la maggiore squisitezza dei sensi, in parte naturale e in parte perfezionata con l'arte, mentre l'intelletto e la ragione presentano pochissimo sviluppo? Non vediamo altri distinti pel loro sapere, ma sproveduti di virtù morali, che perciò hanno un sentimento morale sì poco sviluppato, onde sì poco sentono le voci della coscienza? Quanti all'incontro, il cui sviluppo intellettuale è scarso, sono poi di un sentimento morale delicatissimo, e adorni delle più belle virtù! Non nego che il sentimento spirituale sia tanto più perfetto, quanto è maggiore lo sviluppo intellettuale. Esso però può crescere in intensità, se bene non cresca in estensione e finezza. Ci può dunque essere uno sviluppo di sentimento maggiore che dell'intelletto.

680. Cerchiamo ora la ragione di questo fatto. Esso dipende appunto da ciò che le potenze hanno diversi oggetti e diverse operazioni, e quindi le une possono crescere, arrestandosi le altre, secondo l'esercizio che l'uomo ne fa, e le circostanze in cui si trova. Infatti l'intelletto può svilupparsi con la riflessione scientifica, può fornirsi di estese e svariate cognizioni, senza che la volontà siasi mossa ad amare la giustizia, nè il cuore siasi scatto a infiammare verso l'Autore di tutte le cose. Perciò vediamo che fra gli studiosi delle scienze naturali e fisiche si rinvennero mai sempre dei materialisti; laddove dovrebbe avvenire tutto l'opposto, mentre lo spettacolo ammirabile della natura dovrebbe inalzarli necessariamente a Dio. Al contrario uomini idioti, giunti appena a conoscere il bene morale e a distinguerlo dal male, si applicarono seriamente alla perfezione della volontà, e riuscirono a vestire gli abiti delle più belle virtù. L'anima dunque può sviluppare alcune potenze a preferenza di altre, e anche a detrimento di altre.

681. Non può negarsi che il *sentimento* anche spirituale si trovi più o men chiaro ed energico nei diversi individui, e che perciò altri sia per natura più di altri disposto e inclinato alla virtù. Ecco una causa, diremo, fisica di uno squilibrio di sviluppo fra le potenze intellettuali e le pratiche. La volontà può tuttavia esercitare una indefinita influenza sulle disposizioni naturali; e perciò può correggere i difetti della natura, come anche può soffocarne i germi più preziosi.

682. Che se noi cerchiamo in che sia riposta la vera perfezione e l'ultimo sviluppo dell'anima umana, dobbiamo distinguere, dietro i fatti testè veduti, fra la *natura* umana e l'*umana persona*. La natura umana può perfezionarsi, restando imperfetta e viziosa la persona. Ma questa non può perfezionarsi se non in ragione dello sviluppo che avviene nella natura. La personalità giace nella parte superiore e più nobile dell'uomo, cioè nella sua libera volontà. Tutto il restante appartiene alla natura. Ciò posto, per quanto la ragione e l'intelletto si sviluppino, se non si sviluppa la facoltà morale, la persona non può dirsi perfezionata. Ed egli può

anzi avvenire, come avviene non rare volte, che la persona venga ognor più deteriorando, mentre là natura si perfeziona. Tale è il fatto deplorabile di molti, i quali per somma sventura si abbandonano al vizio, e giungono a tanta depravazione di non considerarlo più come tale, mentre del resto sanno conciliare con le loro passioni molte virtù sociali e una vita operosa e il corredo di molte cognizioni.

LIBRO TERZO

DEI DESTINI DELL' ANIMA UMANA

CAPO PRIMO

Stato della questione.

683. A che tende l'anima umana? perchè fu creata, congiunta a un corpo, dotata di un lume razionale con cui conoscere se stessa, il mondo e Dio? perchè è lasciata per un tempo più o men lungo nella carriera mortale, e poi scompare dalla scena del mondo? dove se ne va dopo la morte?

Ecco l'ultima e più importante questione, che ci si presenta da sciogliere dopo avere scrutata l'essenza dell'anima umana e le leggi del suo sviluppo. Si tratta di sapere quali siano i suoi destini: se noi ne interroghiamo la divina rivelazione, questa ci risponde di una maniera la più semplice, e insieme la più soddisfacente e consolante per chi cerca la verità con candore e schiettezza, ma la più tremenda per chi odia la verità e il bene: se poi ne dimandiamo la ragione umana, il testimonio della coscienza, astrazion fatta da ogni dogma religioso, convien confessare che la mente è incapace di alzare il velo che ricopre i destini dell'anima, e di dare soluzione a una folla di problemi che le si presentano. Qual è il bene, a cui l'anima deve aspirare? qual è il sommo bene? perchè l'uomo sente in sé una lotta continua tra gl'istinti e la ragione? a che fine è posto sulla terra dal Creatore? per godere, o per esercitare la virtù? per seguire gl'impulsi del suo amor proprio, o per preferire l'onesto al piacevole, il giusto al suo interesse privato? ma allora perchè sarà costretto a tanto combattimento? e all'ultimo, perchè vive egli un giorno su questa terra, e poi muore? Tutto, dico, è sciolto e spiegato dalla rivelazione divina con sistema il più coerente, perchè è il solo vero; ma la ragione, quando sia abbandonata a sé stessa, non può che prender sovente le ombre per la realtà e cader in errore, di che abbiamo un prova in tutti i sapienti del gentilesimo.

Ciò nondimeno, quello che la ragione non può fare da sola, può farlo in gran parte con la guida della Fede. Se il filosofo pagano o perchè privo di tradizione religiosa, o perchè ottenebrato da una tradizione già corrotta e traviata, ha potuto tuttavia molte questioni indovinare, in molte altre accostarsi al vero; il filosofo cristiano, illuminato dalla fede, trovasi aperto un campo ampissimo e sicuro: la sua ragione resa più forte, e continuamente diretta

dalla fiaccola della rivelazione, cammina con lei su di una via una volta troppo tortuosa e oscura, e ora fatta retta e chiara; essa attinge dal lume stesso naturale argomenti certi sui destini dell'anima. E così mentre la Fede aiutò la Ragione; la Ragione oggi-
mai riconduce alla Fede; questo spiegò l'uomo all'uomo, e la Ragione trovò la Fede consentanea a quel lume che la rischiara. Noi quindi, vantaggiandoci di quei lumi che la rivelazione ci aggiunge, vogliamo tuttavia scrutare i destini dell'anima umana col mezzo del solo ragionamento.

684. Che l'anima umana sia creata per un *fine*, non ci sarà chi ne possa dubitare. Ogni ente ha un fine suo proprio, e ripugna assolutamente il concetto di cosa che non sia destinata a scopo veruno, mentre questo concetto si opporrebbe al principio ontologico della ragion sufficiente. Del resto, ogni ente o esiste per sé, o proviene da altro ente. L'ente che sussiste per sé, l'Ente necessario e assoluto, quindi intelligente e sapientissimo; e perciò egli è fine a sé stesso. L'ente che non sussiste per sé, sussiste per l'atto creativo dell'ente assoluto; e ripugna il pensare, che Dio creandolo non siasi proposto alcun fine, mentre ciò si oppone alla sua bontà e sapienza. Dunque ad ogni ente è stabilito un fine.

685. Se noi dovessimo parlare del fine pel quale Dio crea le anime umane, la questione sarebbe subito sciolta. Dio non può proporsi altro fine che sé stesso, la sua gloria; chè egli solo ne è degno, ed essendo l'Ente assoluto, non può trovar fuor di sé qualche cosa che abbia un merito assoluto del suo amore. L'anima umana dunque, se cerchiamo il fine che ebbe Dio in creandola, è destinata a dar gloria al suo Creatore. E questo appunto è il fine ultimo di tutte le creature, come si prova nella Cosmologia. E perchè gli enti inanimati e irrazionali non avrebbero per fine immediato la gloria di Dio, mentre non adempiono i suoi voleri che ciecamente e per una fatale necessità; perciò Dio creò l'uomo e lo costituì re' della terra, affinchè gli enti irrazionali servissero all'intelligenza umana, e questa poi rendesse gloria all'autore delle cose, concorrendo così, come forza intelligente e libera, alla realizzazione de' disegni divini.

686. Ma questo non è che il *fine ultimo* e *rimoto* di tutti gli enti, e particolarmente dell'anima umana. Si deve però in ogni ente concepire un *fine prossimo, speciale, immediato*, a compiere il quale tende ogni cosa secondo la propria natura. Così, se bene il fine ultimo delle cose sia la gloria di Colui che le ha create, ognun vede che il fine speciale, verbigrazia, del sole si è quello d'illuminare le cose materiali e renderle visibili, riscaldare la terra, affinchè produca i suoi frutti. Ed è appunto del fine speciale dell'anima umana che noi ci occupiamo in quest'ultimo libro della psicologia.

687. E qui bisogna distinguere tra gli enti razionali e gl'irrazionali. Gli enti forniti d'intelligenza e di ragione possono cono-

scere il loro fine, e tendervi con le proprie forze; laddove gli enti irrazionali o vi tendono necessariamente, o vi sono condotti da forze occulte distinte dalla loro stessa natura. Quindi è che i primi hanno veramente la *ragion di fine*, mentre gli altri non hanno che la *ragion di mezzo*.

688. Un *mezzo* non è che uno strumento destinato a condurre al *fine*. Ciò posto, se un ente non può proporsi da sé un proprio fine, e se invece egli ha relazione con le facoltà di un altro ente che può giovargli per condursi al fine suo proprio; è chiaro che quell'ente ha ragione soltanto di mezzo. L'uomo come essere intelligente, tende liberamente al bene eudemonologico e morale; si propone cioè la virtù e la felicità, come ultima sua perfezione; all'incontro le cose materiali e le bestie, prive essendo d'intelligenza, non possono proporsi alcun fine; d'altra parte esse giovano all'uomo che se ne vale come di altrettanti mezzi per tendere alla virtù e alla felicità. Dunque l'anima umana ha ragion di fine, e tutte le altre creature non intelligenti non hanno che la ragion di mezzo.

689. Il che risulta chiarissimo anche da ciò che, se non esistesse alcuna creatura intelligente, non si vedrebbe ragione per la quale il mondo irrazionale fosse creato. Giacchè la *materia* non può sussistere che pel sentimento animale; essa è suo *termine*, e disgiunta dal sentimento non è più concepibile, mentre si dovrebbe concepire il *termine* senza il *principio*. Il sentimento poi tende a congiungersi alla materia per una forza cieca, e se non esistesse alcuna intelligenza che godesse di quel sentimento e che si valesse degli enti materiali e sensitivi, la creazione mancherebbe di uno scopo sapiente, non esistendo allora questa magnifica e vasta fabbrica del mondo, se non pel bene di animali stupidi e ciechi, destinati ad una vita momentanea, e impotenti a conoscere e a giovare di tanta varietà, copia e preziosità della natura. Il mondo irrazionale dunque esiste per servire di mezzo alla creatura senziente e intelligente. Come senziente la creatura comunica con la materia, e come intelligente conosce l'essere, tende al bene morale e alla propria felicità, e vi tende giovandosi di tutte le creature.

690. Un ente non può tendere a un fine, ove manchi delle facoltà necessarie a conseguirlo. Per la stessa ragione, se noi riconosciamo in un ente una facoltà, abbiain diritto a concludere ch'egli tende ad esercitarla; altrimenti esisterebbe una forza inutile, una tendenza inesplebile, inefficace, il che ripugna. Come dunque veniamo a conoscere il fine speciale di ogni ente? Dalla cognizione della sua essenza; giacchè tutte le potenze proprie di un ente, come vedemmo, rappollano dall'essenza stessa specifica. Dunque i destini dell'anima umana non si possono razionalmente conoscere altrimenti che deducendoli dall'essenza sua stessa.

CAPO SECONDO

L'anima umana è creata per la giustizia e la felicità.

691. Noi abbiamo stabilito, che — i destini dell'anima umana si deducono dalla sua stessa essenza. — L'essenza dell'anima umana consiste in un *principio supremo attivo di sentire e d'intendere*. Ma questo principio tende a svilupparsi mediante l'ordinato esercizio delle potenze. Dunque — l'anima umana tende, come a suo ultimo fine, alla completa perfezione della sua essenza—.

692. La perfezione ultima del sentimento *umano* costituisce, come si vedrà più innanzi, l'*essenza della felicità umana*; e la perfezione dell'attività intelligente costituisce la perfetta *moralità o giustizia*. Dunque l'anima umana è destinata alla giustizia e alla felicità.

693. Questi due fini sono connessi fra loro, che non si può essere felici fuorchè a condizione di essere virtuosi, mentre il difetto di virtù è già un'imperfezione che turba il sentimento stesso, e la felicità umana non può concepirsi che come una ricompensa della bontà morale; nè si può essere pienamente morali, senza meritarsi tutto l'amore dell'essere, dal che deriva la felicità. E però fra il *bene morale* e il *bene eudemonologico* si dà un nesso ontologico e necessario.

694. L'anima umana non può rinunciare al desiderio della propria felicità, mentre ciò ripugnerebbe alla sua natura, giacchè — ogni ente tende a star bene, e a conseguire il maggior bene di cui è suscettibile la sua natura specifica —. Ma essa non può nè pure sottrarsi alla legge di praticare il bene della giustizia, giacchè essendo capace di conoscere la dignità e il merito intrinseco degli enti, sente anche una morale necessità di rispettarli e di amarli. Dunque l'anima umana è creata per due fini, quello della giustizia e quello della felicità. Svolgiamo più estesamente questi due punti della questione.

CAPO TERZO

L'anima umana è destinata primieramente all'esercizio della giustizia.

695. Molti scrittori, cercando il fine dell'uomo si risolvono a dire ch'esso è creato per la propria felicità. E siccome poi la vera felicità non può raggiungersi altrimenti, se non praticando la virtù; così concludono che l'uomo è tenuto e destinato alla virtù come ad un mezzo di conseguire il sommo bene eudemonologico. Noi invece sosteniamo che, se bene l'un fine non si possa disgiungere dall'altro, tuttavia la giustizia, l'amor del bene conosciuto

come bene in sè stesso, e non solo come bene per noi, è un fine indipendente affatto da quello della felicità, un fine nobilissimo a cui l'anima umana è destinata del pari che all'altro. Nel sistema invece che deduce l'obbligo della virtù da ciò ch'essa è mezzo indispensabile di conseguire la propria felicità, la virtù non ha un merito intrinseco e assoluto, non è un *fine*, ma un semplice *mezzo*, e il suo pregio è misurato soltanto dal bene soggettivo che l'uomo ne ricava. In questo sistema noi non dobbiamo amare il bene dei nostri simili, non dobbiamo amare nè pur Dio per sè stesso, pel suo intrinseco e assoluto merito morale, ma per riguardo nostro, cioè per poter conseguire la felicità nostra propria.

696. Ora noi vogliamo dimostrare invece, che l'anima umana fu creata primieramente per esercitare la virtù e la giustizia, astrazione fatta dal bene che da essa necessariamente glie ne deriva. E questa verità la deduciamo dalla natura stessa della giustizia e dalla capacità che ha l'anima umana di conoscerla e di praticarla.

697. In che riponiamo noi l'essenza della giustizia? Ove questa si riguardi, non come una virtù speciale, ma come l'essenza stessa della moralità, consiste, secondo il detto antico, nel *dare a ciascheduno il suo*, e secondo una frase filosofica più chiara, consiste nel *riconoscere volontariamente gli esseri secondo il grado di lor dignità*. Il qual riconoscimento volontario o *pratico* inchiude, che noi facciamo una *stima*, non già *speculativa* solamente, ma *pratica, volontaria e operativa*, degli enti da noi conosciuti, astenendoci da ogni atto interno o esterno che possa offenderli, e ponendo invece quegli atti che loro giovino e che rispondano alla cognizione che abbiamo della loro dignità ed eccellenza.

698. Posta questa nozione della virtù o giustizia in generale, ognun vede che l'essere dimanda amore e rispetto per la sua stessa dignità ed eccellenza, e che perciò la stima pratica è imposta ad ognuno, anche prescindendo da qualunque bene che ne derivi a colui che ama e rispetta l'essere. L'uomo dunque sarà obbligato a questa stima per un titolo assoluto; e lo sarà appunto, allorchè sarà capace di far questa stima.

699. Quand'è però ch'egli diventa capace di questa stima? Il bene morale può prodursi solamente 1.º da un ente intellettuale, 2.º allorchè questo ente può pensare le cose obbiettivamente, cioè come sono in sè stesse, secondo il grado di lor dignità. Sulla prima condizione non può nascer dubbio. L'anima umana è intelligente. Dunque ha la prima condizione del bene morale. La seconda condizione non si verifica se non quando l'anima non solamente conosce gli esseri, ma può anche contemplarli in sè stessi, nella loro entità assoluta, prescindendo da ogni relazione di utilità o piacere che a lei ne possa ridondare. Alla qual considerazione degli enti giunge l'anima appunto in quell'epoca, in cui la riflessione volgare si sviluppa. L'anima da principio, quando la ragione

è ancora bambina, si lascia guidare più tosto dagl'istinti che le presentano il piacevole; quindi essa non considera gli enti, nè giudica di loro se non dal bene o dal male che glie ne ridonda. Ma viene poi un'epoca, in cui si accorge ch' esistono altri enti simili a lei, i quali hanno dei bisogni e degl'istinti simili a'suoi, e che si risentono qualora alcuno operi in maniera di violarli; si accorge che quegli enti hanno la facoltà e il diritto di proporsi un fine, inviolabile agli altri. Per questa via l'anima è guidata a fissar l'attenzione all'entità delle cose, al bene *obiettivo* cioè concepito come è in sè stesso. Allora essa non può a meno che riconoscere l'obbligo di rispettare gli esseri intelligenti, siccome quelli che hanno ragion di fine, quali sono gli altri uomini. Ma *il rispetto degli esseri per quel che sono* è ciò che costituisce la giustizia, il bene morale, la virtù. Dunque l'anima umana è capace di conoscere queste cose.

700. Nè solamente essa è capace di conoscere il bene morale, ma anche di praticarlo. Quantunque la volontà umana abbia contratto dalla natura una cotai debolezza e infermità, per la quale essa inclina a preferir il bene subiettivo all'obiettivo, il piacevole all'onesto, l'utile al giusto; essa però non è così perversita da non poter eseguire il bene morale, almeno nell'ordine della natura. Il concetto di bene obiettivo risveglia in essa il sentimento morale e l'istinto della benevolenza e della giustizia, che non può essere mai spento del tutto, perchè non può scancellarsi dalla mente l'idea del bene.

701. L'anima umana dunque è capace di virtù, e questa è la suprema sua perfezione: giacchè, come abbiain veduto nel libro secondo, la parte suprema dell'uomo è la sua personalità, e questa è costituita dall'attività del volere. Ma — un ente non può avere per ultimo suo fine che la più eccellente delle sue operazioni —. Dunque l'anima umana è destinata alla virtù.

702. Il che possiamo riassumere nella maniera seguente: 1.^o il fine di un ente deve dedursi dalla più alta ed eccellente delle sue potenze. Ciò è chiaro; giacchè ripugna, che un ente sia creato per un fine men nobile di sè stesso, e che goda di una potenza superiore a'suoi destini. L'anima umana ha la potenza di praticare il bene morale. Dunque, se non fosse destinata a praticarlo, avrebbe una potenza nobilissima senza uno scopo corrispondente.

703. 2.^o Ammesso che l'anima umana sia creata per la virtù, o sia per l'amore degli enti secondo il grado di lor dignità, resta spiegato anche il fine della creazione. Iddio non poteva creare gli enti materiali se non per gli enti sensitivi, nè quelli e questi se non per una qualche intelligenza che li percepisse, e che fosse capace di conoscere l'autore di tutte le cose, e di rendergli gloria. Ma questo ente è appunto l'anima umana, la quale non può render gloria al Creatore in altra maniera che con l'amare l'essere secondo l'ordine di sua dignità, nel che consiste la giustizia mo-

rale. Dunque l'anima umana è creata per la giustizia morale. Facendo diversamente, l'anima turberebbe l'ordine immutabile e necessario degli enti, e si opporrebbe quindi al fine che il Creatore ha inteso in creandola.

704. 3.^o Se alla volontà fosse libero il violare la dignità degli esseri, e il far servire tutto a' suoi desideri, regnerebbe fra gli uomini, l'egoismo e la violenza, non ci sarebbe più un argine contro il delitto, e la specie umana andrebbe tosto incontro alla propria distruzione. Altra prova che l'anima umana è creata per il bene morale. L'obbligo infatti di rispettar l'essere è l'unico che possa impedire l'ultima rovina dell'uomo.

705. 4.^o Ciò vien confermato dall'istinto morale che in ogni uomo si sviluppa con lo svilupparsi della ragione. Questo istinto inclina l'uomo alla virtù, alla benevolenza, all'amore reciproco, alle imprese generose, nè può cessare del tutto nè pur negli uomini depravati. L'uomo sente l'obbligazione assoluta di rispettare i suoi simili; sente di esser creato per conoscere e dare tributo d'amore e di lode all'Ente supremo. Però egli non può operare il mal morale senza opporsi al più nobile de' suoi sentimenti e disprezzare le voci della coscienza.

706. 5.^o Finalmente l'ultima perfezione dell'uomo è la stessa sua dignità personale, la sua stessa felicità dipende dalla virtù. Infatti l'ultima perfezione non esiste che nella personalità, e questa giace nella facoltà del libero volere; la dignità dell'uomo poi deriva dall'oggetto ch'egli ama, e quindi essa aumentasi tanto più, quanto è più nobile l'oggetto e più intenso l'amore che gli porta; lo sola bontà morale che si estende a tutto l'essere è dunque la fonte della dignità personale dell'uomo: per ultimo senza merito non ci può essere guiderdone, e perciò non ci può essere felicità, che è la maggiore delle ricompense; ma il merito nasce dalla pratica della virtù. Dunque l'anima umana, che tende necessariamente come siam per dimostrare, alla propria felicità e beatitudine, tender deve anche alla virtù.

CAPO QUARTO

**Dei mezzi, di cui l'uomo abbisogna per adempiere
il suo primo fine, che è quello della giustizia.**

707. Se la giustizia consiste nel culto e nell'amore dell'essere, proporzionato alla sua dignità; se la dignità dell'essere non può conoscersi nè rispettarsi, fuorchè da colui che abbia la capacità di distinguere il bene subiettivo, dall'obiettivo, e di preferir questo a quello; se tutto ciò importa 1.^o l'idea astratta di bene, 2.^o la riflessione e il confronto fra le diverse specie di bene; ognun comprende, che della giustizia del bene morale non è capace se non chi abbia sviluppate le potenze attive e passive dell'intendimento, almeno fino a quel grado che si richiede per le suddette operazioni.

708. Ma noi abbiamo dimostrato, che -- nessuna potenza si svolge se non è tratta da un conveniente stimolo --. Del pari abbiám veduto, che la facoltà del riflettere non si svolge che per mezzo necessario per formarsi il concetto del bene obbiettivo, e in conseguenza quello della virtù.

709. Il semplice concetto però non basta a determinar la volontà a operare; si richiede di più uno stimolo conveniente, che la ecciti, che la inviti a preferire l'onesto e il giusto al piacevole e all'inonesto. Il quale stimolo è dato alla volontà, non già dall'idea del bene per sè stessa, ma più tosto dall'*istinto morale*, che nasce nell'uomo dalla viva apprensione del bene reale e sussistente, concepito come degno di rispetto.

710. Il linguaggio ci viene insegnato dalla società, e insieme con esso ci vengono trasmesse molte verità, specialmente le morali. Dunque lo stimolo che ci determina a riflettere al ben morale è la società. La società non si limita ad ammaestrarci nella verità morale; essa aggiunge alla nostra volontà degli eccitamenti col mezzo dell'educazione e degli esempli. L'esempio esercita una gran forza sull'istinto d'imitazione e sull'istinto morale; l'educazione ci dipinge la virtù come bella ed amabile, il vizio come turpe e abominevole; essa raffrena e castiga i nostri appetiti, allorchè si alzano contro la ragione; ci fa sentire la lode e aggiunge la ricompensa, allorchè preferiamo il giusto all'ingiusto. Dunque la società è il mezzo che aiuta l'anima umana a tendere al suo primo fine, che è quello della giustizia.

711. Questi non sono che mezzi estrinseci, eccitamenti necessari; giacchè i mezzi interni sono le stesse potenze dell'anima, la ragione e il libero arbitrio, congiunte al sentimento del bene, le quali, se è vero che non potrebbero svolgersi, qualora fossero abbandonate a sè, è vero del pari che, sviluppate una volta, si muovono da sè a operare il bene e far acquisto degli abiti morali.

712. Ma qui si dimanda: l'anima umana ha ella in sè e per natura la forza di praticare tutto il bene morale e in ogni caso? Se ciò fosse, essa non avrebbe più bisogno dell'aiuto divino, e noi con una sola proposizione cancelleremmo tutto il cristianesimo, e faremmo l'uomo sufficiente a sè stesso, capace di far tutto il bene, e di guadagnarsi in conseguenza la propria felicità e beatitudine, senza che ci fosse alcun bisogno della divina redenzione.

A sciogliere una questione di tanta conseguenza, bisogna distinguere tra la *giustizia naturale* e la *giustizia soprannaturale*. C'è un bene morale, di cui l'uomo è capace per le semplici forze della natura, perchè la sua ragione può conoscerlo, e la sua volontà praticarlo. Tutto ciò che l'uomo conosce per mezzo del lume della ragione, può essere da lui considerato nella sua propria entità e perfezione, e come tale anche amato e rispettato. L'amore dei figli verso i loro genitori, la riconoscenza e la gratitudine pei benefizii ricevuti, il rispetto dell'altrui proprietà, il soccorso

prestato agli indigenti, un conforto dato a un infelice, queste e somiglianti azioni sono certamente morali e buone, e non può negarsi che l'uomo abbia dalla natura la forza di praticarle.

713. Vero è che la volontà umana porta dalla nascita un guasto, una stortura, per la quale essa inclina a preferire il bene proprio, subiettivo alla giustizia e alla virtù. Ma questo disordine, quantunque indebolisca non poco la stessa natural forza pratica morale, non la spegne però del tutto; ed è ben vero che l'uomo, privo di un aiuto divino, non può sempre resistere agl'incentivi del vizio; ma in ogni caso in cui la sua libera volontà non è impedita nel suo esercizio, può sempre preferire il bene al mal morale, almeno per un motivo suggerito dal lume di ragione.

714. E tanto è vero che l'uomo arriva con le forze naturali a questa specie di ben morale, che le storie anche dei popoli non illuminati dalla varietà rivelata ci riferiscono dei tratti di virtù e delle imprese generose; piene di bellissimi precetti morali sono le opere di quei sapienti, i quali non conobbero le tradizioni divine o le ricevettero avvolte nella nebbia delle superstizioni. Essi conobbero che l'uomo è nato per la giustizia, e che esiste un diritto naturale, e non già solo di convenzioni (a); e che tutti, nessuno escluso, seguendo i precetti della natura, possono giungere a praticare la virtù (b). Queste cose, almeno in generale, le conobbero, e alcuni fino a certo punto le praticarono, quantunque poi nei casi particolari non abbiano saputo dedurre le conseguenze che da quel principio necessariamente derivano, ed abbiano quindi ben di sovente confusa la virtù col vizio.

715. In breve: se noi sostenessimo che l'uomo abbandonato alle proprie forze non può fare alcun atto di giustizia e bontà morale, quantunque molto imperfetto, verremmo a dire che tutto ciò che si fa senza quel divino aiuto che dai teologi si chiama *grazia*, è ingiustizia e peccato, e che l'intelletto non può per natura conoscere il bene, nè la volontà amarlo in verun grado. Ma se l'intelletto non può conoscere il bene, non potrà, senza il divino aiuto, nè pur conoscere l'essere, giacchè l'essere e il bene si convertono; dunque neghiamo all'uomo l'intelletto e la ragione: e la volontà non sarà più una facoltà naturale di tendere al bene conosciuto; dunque neghiamo la volontà.

716. Però questa specie di bene morale si limita, come dissi,

(a) *Omnium, quae in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius, quam plane intelligi, nos ad iustitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse ius.* Cic. *De Leg.* I, X.

(b) *Nec est quisquam gentis ullius, qui ducem naturam nactus, ad virtutem pervenire non possit.* ibid. *Quae autem natio non comitatem, non benignitatem, non gratum animum et beneficii memorem diligit? quae superbos, quae maleficos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit?* Ibid. XI.

alle forze della natura; esso è l'amore e il rispetto degli uomini, per quanto si conoscono come enti personali; e di Dio, per quanto si conosce come creatore nostro e benefico conservatore, e come l'Ente perfettissimo. Non dico già che l'uomo in balia della sua ragione, nello stato di corruzione in cui si trova per l'infezione originale, potesse trovar facile nè pur la virtù naturale nè pervenire alla pratica più o meno perfetta della legge di natura. Da ciò è impedito dall'innata debolezza, dal mal esempio, dalla soverchianta corruzione, dai tanti errori specialmente sulla natura di Dio. Ma ciò non toglie che anche i gentili godessero del libero arbitrio, e che mancando della legge rivelata avessero però come dice l'Apostolo una legge in sè stessi, la legge della coscienza che li rimproverava del male e approvava il bene che facevano; un lume razionale, che lor faceva conoscere l'esistenza di Dio, cosicchè sono riprovevoli e inescusabili del non avergli la gloria dovuta.

Ebbero dunque anche i gentili, ed ha ogni uomo anche privo della divina grazia, la libertà in generale di praticare quel bene che la ragione gli suggerisce. Però la volontà umana con le proprie forze non s'inalza più in su, nè meno può sospettare un altro ordine di cose, quivi è l'ordine della giustizia soprannaturale. Questa è la giustizia perfetta e completa, che si propone in ogni atto per suo oggetto l'unico compiacimento di Dio, alla cui gloria tutto è destinato; si propone l'adempimento di quei precetti che Dio solo poteva imporre, onde entrare nei disegni della creazione e della redenzione degli uomini dal divin Verbo operata. Alla qual cosa si richiede 1.^o una tal cognizione di Dio e dell'uomo che la mente umana non avrebbe mai potuto conseguire con le proprie forze; 2.^o un aiuto divino col mezzo di cui e credere e operare tutto quello che Dio rivelò di sè stesso e ci impose di fare. Questo aiuto divino, che dai sacri autori e dai teologi dicemmo chiamarsi *grazia*, è il mezzo indispensabile per conoscere e praticare la giustizia soprannaturale, la quale riconcilia l'uomo con Dio, lo rende capace di un bene che gli vale per la vita eterna, e lo inalza a quella perfezione, a cui il Creatore lo destinò in creandolo.

717. Dobbiamo dunque conchiudere che il fine ultimo al quale Iddio ha destinata l'anima umana, è la perfetta giustizia, la quale consiste nel rispetto di tutto l'essere pel compiacimento di Dio, a cui l'anima è aiutata col dono della grazia divina. E veramente, se l'uomo non fosse destinato a questa completa giustizia, si dovrebbe conchiudere che Dio avesse dotato un'intelligenza di una capacità inutile, perchè non doveva mai realizzarsi appieno. Giacchè l'anima umana da una parte avendo una intelligenza e una volontà, sarebbe capace di conoscere e di amare Dio nel modo che abbiám detto; ma dall'altra venendo meno le sue forze a meta così sublime, quelle facoltà sarebbero destituite di uno scopo de-

gno della sapienza e della bontà del Creatore. Laonde non poteva Dio creare un'intelligenza, se non perchè entrasse a parte de'suoi disegni mediante la sua libera attività. La qual però non potendo operare la perfetta giustizia senza un aiuto particolare di colui che la creava, ne segue 1.º che l'anima umana è destinata a realizzare la perfetta giustizia, proporzionata alle forze di un'intelligenza finita, 2.º che a realizzarla non bastano le forze del suo libero arbitrio, scemate specialmente dal guasto originale, ma si richiede che questo sia corroborato, inalzato alla sua maggior potenza, mediante la grazia.

Tutte queste verità si dimostrano più ampiamente nella Teodicea, dove si mette in chiaro l'opera della divina Provvidenza nella creazione, nella permissione del male morale, e nell'opera della Redenzione.

CAPO QUINTO

L'anima umana è destinata a godere del bene della felicità in questa vita, e della beatitudine nell'altra.

718. Ogni essere tende a conservarsi e perfezionarsi. Or qual'è la ragione di questa tendenza propria d'ogni ente? Di questo fatto non può cercarsi la ragione, perchè è troppo evidente che il male non può essere il fine di veruna cosa. Il *male* è una *privazione*, e la privazione non si può volere e cercare per sè stessa, ma solo per un bene maggiore di quello a cui si rinuncia, qual sarebbe o il bene morale, allorchè per adempierlo fa d'uopo rinunciare a un bene subiettivo, o la beatitudine, la quale è preferibile a ogni altro bene minore.

719. Il bene eudemonologico, e quindi anche della beatitudine, è un bene subiettivo; ed ogni bene subiettivo risiede nel sentimento. Non però ogni bene del sentimento può costituire la beatitudine. Perciò prima di provare che l'anima umana è destinata a goderne, precisiamo la nozione di quel bene eudemonologico che ne costituisce l'essenza, distinguendolo da ogni altro.

ARTICOLO PRIMO

Dei varî gradi del bene umano eudemonologico.

720. Quattro sono gli stati soddisfacenti, nei quali può entrare l'anima umana; 1.º lo *stato piacevole*, 2.º l'*appagamento*, 3.º la *felicità*, e 4.º la *beatitudine*.

721. Chiamasi *piacere* ogni sentimento corporeo positivo, cioè conforme a natura; mentre il *dolore* è una mancanza di sentimento prodotto da uno sconcerto organico qualunque. Lo *stato piacevole* dunque è proprio non dell'uomo solamente, ma di ogni en-

te corporeamente sensitivo. L' *appagamento* invece, la felicità e la *beatitudine* sono beni, de' quali non può godere che l' *intelligenza*.

722. Infatti lo *stato piacevole* nasce in seguito alla soddisfazione dei bisogni del senso corporeo, e nell' assenza di ogni dolore; e per godere di questo stato non fa d' uopo di alcun atto conoscitivo. Invece lo *stato di appagamento* nasce in conseguenza di un giudizio che fa il soggetto intelligente, quando, ripiegando sopra di sé il pensiero, si percepisce e acquista coscienza dello stato piacevole in cui si trova, e si chiama *pago* di quello stato.

723. Questo giudizio, con cui uno si dice appagato e contento, è un atto non della semplice *natura*, ma della *persona*, la quale, quando è giunta a certo sviluppo dell' intendimento sente il bisogno non solamente di star bene, di provare delle gradevoli sensazioni, ma inoltre di conoscersi e di affermarsi contenta, di dire a sé che nulla le manca. che in quel momento non ha più bisogno di altro bene. Dico, che questo è un suo bisogno; giacchè l' uomo non può a meno di bramare un bene proprio della sua natura intelligente e di conoscere lo stato del suo sentimento personale, e quindi anche quando si abbandona ai piaceri sensuali, vi si abbandona credendo falsamente di trovare in questa soddisfazione quello stato di appagamento a cui sempre aspira. e perciò li vuole e li considera come *mezzi* acconci a conseguire il *bene umano e personale* dell'appagamento.

724. E poichè l' anima umana, come intelligente, non solo conosce i beni del senso, ma anche quelli dello spirito, e conoscendoli può anche appetirli; perciò tante volte ciò che al senso è bene, vien giudicato male dalla ragione, e quanto al senso è male, vien da essa giudicato bene: egualmente l' appetito spirituale viene sovente in questa collisione con l' appetito inferiore del senso. Questo fa sì, che l' umano appagamento si distingue essenzialmente dal semplice *stato di piacere corporeo*, nè si può rinvenire in ciò che il senso appetisce, ma unicamente in ciò che è giudicato bene dalla parte intellettuale. E perciò fintanto che la ragione non ha dichiarato come buono uno stato piacevole quanto si vuole, l' appagamento non esiste: e siccome il giudizio che lo produce, dipende dalla parte intellettuale che è superiore al senso, e dalla volontà che lo afferma; così alcuno può appagarsi di un bene vano e animalesco, mentre altri non s' accontenta che di un bene più nobile e degno dell' uomo.

725. La *felicità* avanza di molto l' appagamento. Essa consiste in uno stato di contentezza piena e perfetta, proveniente dalla coscienza del trovarsi in possesso di un bene che sodisfa tutti i desideri. L' anima può ben trovarsi in un cotal riposo, perchè si accontenta di qualche bene limitato, e quindi può astenersi dalla ricerca e dal desiderio di un bene maggiore di quello che pel momento l' appaga e sodisfa; questo è lo stato di appagamento. Al

contrario, per potersi chiamar felice, non basta la soddisfazione di un parzial desiderio, il che ha più del negativo che del positivo; si ricerca la soddisfazione piena di ogni desiderio che possa svilupparsi nell'animo. I desideri non si sviluppano tutti a un tempo, ma successivamente, tenendo dietro specialmente allo sviluppo delle potenze intellettive. Se questi desideri vengono ciascuno alla sua volta soddisfatti, si passa successivamente da uno stato di soddisfazione in un altro, vari secondo il variar dell'oggetto, vari cioè di specie e di grado. La felicità invece diversifica dall'appagamento per questo, che l'oggetto suo è invariabile, e basta da solo a produrre una contentezza piena e completa, di cui l'uomo può ben godere più o meno, ma senza che l'oggetto che la produce diversifichi di natura.

726. Ma qual sarà questo oggetto, che valga a produrre nell'anima una contentezza così grande da vincere tutte le altre e nell'intensità e nell'estensione, e da non lasciar più luogo a bramarne una maggiore? Qual sarà quindi questo oggetto che assorba tutti i desideri dell'anima, dimodoché tutti gli altri beni in suo confronto cessino d'esser veduti come tali, e di esser voluti come fine, ma prendano la natura di mezzi? Questo per fermo non può essere che il *bene assoluto*. Tutti gli altri beni di cui l'anima può godere, non essendo più che *beni relativi*, valgono bensì a soddisfarla per qualche tempo e in alcune circostanze, e a calmar quindi per poco il desiderio del cuore; ma dopo non molto rinascono i desideri insiem co' bisogni, e la percezione stessa di nuovi beni egualmente limitati e relativi fa dimenticare quel primo o pur lo rende insufficiente ad appagare lo spirito. Dunque la felicità non può darsi nell'ordine dei beni relativi ma soltanto nell'unione col bene assoluto; che questo bene riempie non solamente ogni attuale desiderio, ma la stessa potenza di conoscere e di appetire, la quale non potrebbe fingersi nè bramare un bene maggiore dell'assoluto.

772. Questa unione però col Bene assoluto, la quale costituisce l'umana felicità, in questa vita non è piena e perfetta. Essa non consiste già in un'attuale *percezione* dell'assoluto senza alcun velo, senza verun impedimento; una simile percezione non può aversi dall'anima finchè è congiunta con questo corpo, soggetto a mille infermità e alle leggi dello spazio e del tempo: quindi l'attuale felicità non consiste che nella fiducia dell'interna unione col bene assoluto per mezzo della grazia, cosicchè ogni desiderio e speranza dell'anima sia rivolta a quel bene, capace di assorbire ogni altro desiderio. Al che si richiede 1.º la cognizione dell'Ente supremo o sommo bene, 2.º l'amore di esso o sia l'abito del bene morale nel suo pieno sviluppo, e che quindi da *morale* passa a diventare *religioso*.

Da questo amore nasce 1.º il dominio della volontà su tutte le potenze inferiori, che si fanno servire alla ragione, mentre la ra-

gione si fa servir a Dio ; 2.º una certa persuasione o fiducia , mista di un timor che non turba , di essere riamati da Dio , senza di che non ci sarebbe tranquillità e contentezza ; 3.º la speranza di averlo a possedere per mezzo di una piena unione , e possederlo in perpetuo ; 4.º una forza dell'animo prodotta da tutti questi sentimenti , la qual forza ci rende leggiere e perfino dolci le pene di questa vita.

728. Finalmente la *beatitudine* è appunto lo stato dell'anima che già fruisce svelatamente dalla visione dell'Ente assoluto , e che , congiunta intimamente con lui , è resa impassibile , immutabile , attuata nella perfetta cognizione di lui , amante e riamata da lui , e per usare di un'espressione consacrata dall'uso , *deificata*. E siccome Dio è l'Ente completo nelle tre forme ; perciò la vera beatitudine risulta dall'intima unione con un bene triforme , cioè con l'assoluto bene reale , con l'assoluto bene ideale , e con l'assoluto bene morale , unificati in una sola natura ; e sicchè non si possa fruire di un solo elemento , senza godere in egual grado di tutti tre.

ARTICOLO SECONDO

Il bene eudemonologico, a cui l'anima umana è destinata, non può ottenersi in questa vita.

729. Ogni ente creato , come dicemmo , tende a perfezionarsi e far acquisto del maggior bene di cui la sua natura è suscettibile. Ripugna con la stessa natura degli enti e con la divina sapienza il concetto di un ente che sia destinato a godere di un bene proprio di una sua potenza inferiore , rendendosi inutile e superflua la suprema , la più eccellente delle sue attività e potenze. Dotato l'uomo d'intelligenza e volontà , non può a meno che desiderare il maggior bene concepibile alla sua intelligenza. Questo bene è il bene assoluto. Dunque il bene eudemonologico a cui è destinata l'anima umana , è il bene assoluto.

Ma il bene assoluto non si può conseguire in questa vita ; solo si può unire a lui la cognizione , con l'amore , col desiderio e con la speranza. La quale speranza in questa vita mai non si adempie. Se l'uomo dovesse accontentarsi di una speranza e di un desiderio inesplebili sarebbe condannato alla più crudele illusione , e mentre è la più perfetta delle creature della terra , sarebbe la più infelice di tutte. Dunque la speranza dell'uomo deve appagarsi , e così egli avrà conseguito il proprio fine. Ma in questa vita non trova l'oggetto che spera. Dunque è riservato a una vita futura.

Proviamolo prima con la via di esclusione , e poscia lo dimostreremo con argomenti positivi.

730. Nessuno dei beni , che l'uomo gode in questa vita , sufficiente ad appagare la capacità infinita degli umani desideri. Questi beni sono il *piacer fisico* , la *ricchezza* , la *potenza* , la *gloria* , la *scienza* , la *virtù*.

731. Il piacer fisico, le dilettazioni dei sensi sono il grado più basso e limitato del bene eudemonologico, e sono tanto lungi dal poter rendere felice e beato l'uomo, che lo rendono anzi misero e infelice quando egli se le propone come fine, mentre lo avviliscono, lo instupidiscono e lo abbassano alla condizione del vile giumento, privo d'intelligenza.

Ma perchè i beni sensuali non possono essere il termine degli umani desideri? Appunto perchè l'uomo, per quanto tenti degradarsi, non cessa d'esser uomo e di tendere alla felicità, la quale non può trovarsi in un bene finito e limitato, quali sono i piaceri del senso. Questa sua tendenza a un bene che perfettamente lo appaghi, e quello che nol lascia fermarsi nei beni corporei, se bene egli inganni sè stesso, quando se li procaccia come fine; perchè non può procacciarseli come tali, se non in forza del desiderio di sua felicità. Se di questo desiderio egli mancasse, i beni corporei non lo renderebbero infelice, perchè troverebbe in essi un bene rispondente alla sua limitata capacità.

Brevemente: i piaceri del senso non possono formare l'oggetto ultimo degli umani desideri, 1. perchè sono beni particolari e limitati; 2.^o perchè quindi non saziano mai, ma rinascono ognor più forti, e destano desideri inesplebili; 3.^o perchè non sempre nè tutti ad un tempo si possono godere; 4.^o perchè in conseguenza di ciò rendono l'uomo irrequieto triste e feroce; 5.^o perchè snervano le forze del corpo, e spingono l'uomo immaturamente alla tomba; e 6.^o aggiungerò anche perchè privano l'uomo di tanti altri desideri e ben assai più nobili mentre estinguono i più dolci sentimenti del cuore, l'amore del sapere e delle arti più utili e degne.

732. Vediamo ora se le ricchezze possano soddisfare il desiderio della felicità. Un grand'uomo definiva la *passione* chiamandola *il tentativo di realizzare l'ideale*: nè può essere meglio definita. L'uomo infatti, a motivo della sua intelligenza e libertà, può crearsi l'idea di un bene che non esiste, o più tosto dare con l'immaginativa un'estensione, una grandezza alle cose finite e limitate, che in sè non hanno; e perciò credersi diventato grande con l'unire a sè quelle cose. Cosa sono infatti le *ricchezze*? Sono beni materiali; son denari, sono roba, sono case, sono fondi. Ma qual pregio possono avere in sè queste cose, se non quello di servir di *mezzi* a un fine più nobile, qual è il fine morale? Le ricchezze non sono desiderabili se non sotto questo rapporto. Dunque non possono per sè costituire il bene della felicità, la qual non è mezzo, ma fine. L'uomo all'incontro ha l'idea di grandezza, e vi aspira. Ma come quell'idea è astratta e generale, così l'uomo inganna sè medesimo, credendo di realizzarla nel possesso di quei beni che non la possono dare. Nel possesso delle ricchezze l'uomo si crede grande, perchè si crede d'aver dato una maggiore estensione alla propria esistenza. Per tal modo egli si affeziona all'oro: che se vi si affeziona, perchè

crede di assicurarsi il godimento di altri beni, allora deve dirsi delle ricchezze quello che abbiamo detto dei piaceri e che diremo in seguito degli altri beni finiti, in nessuno de' quali può rinvenirsi la felicità. Se poi vi si attacca per la passione dell'avarizia propriamente detta, in tal caso vi è ancora portato dalla persuasione fallace di assicurarsi un mezzo di godimenti e dilette, o di garantirsi contro un eccessivo è falso timor di penuria, o per altri fini più o meno lontani. In questi casi l'uomo tende ad accrescere sempre più le proprie ricchezze, come mezzi ai suoi fini, senza mai usarne, perchè teme spendendo di privarsi dei mezzi stessi; onde va differendone il godimento, affine di averlo sempre in suo potere, o per non privarsi di quella *sicurezza*, nel di cui pensiero ripone la propria felicità. Ma nè pure in ciò rinviene l'oggetto a cui tende il suo cuore, mentre l'avarò quanto più ha, tanto maggiore sente il prurito di avere, prurito che lo tormenta con la sua insaziabilità, lo rende schiavo dell'oro, e lo priva anche d'ogni onesto godimento.

733. Passiamo alla *potenza*. L'uomo ha un istinto alla propria precellenza, e perciò alla potenza, alla stima, alla gloria; e se a questo istinto si dovesse dare il vero suo oggetto che è Dio, i suoi desiderii sarebbero pienamente soddisfatti, perchè non sarebbero quelli dei beni finiti e particolari, ma l'uomo parteciperebbe di essi a somiglianza dell'Ente supremo. Per lo contrario l'amor di potenza, a cui l'uomo aspira in questa vita, si spiega sotto la forma dell'*avidità di dominio*, immaginandosi una potenza illimitata sopra degli altri uomini, o l'*assicuramento illimitato* anch'esso, dei beni passeggeri. Nell'un caso la potenza è riguardata come *fine*, e nell'altro come *mezzo*; in entrambi l'oggetto è chimerico. Nel primo caso genera nell'uomo un'irrequieta e indomabile passione di comandare e di vedersi soggetto un sempre maggior numero d'uomini. Nell'altro poi c'è una sola passione, ma una passione che serve di mezzo e di fomento a un'altra: si ama la potenza per garanzia delle ricchezze, per avere aperte le vie al godimento, dei piaceri o di altri beni finiti.

734. L'amor della *gloria* umana è la brama di essere dagli altri uomini stimati e riveriti; essa pure può considerarsi come *fine*, cioè come oggetto per sè capace a renderci felici, o come *mezzo* al conseguimento dei piaceri, della ricchezza o della potenza.

L'amor della gloria può avere un oggetto indeterminato e vago, e allora il suo scopo è affatto chimerico.

« Gli immaginosi giovani piegano a questa illusione; si infiammano a questo grido. Or, ponendo a fine la nominanza per sè, non fissata ad alcun oggetto, le si sacrificano tutte cose: segui questo principio l'incenditore del tempio di Diana in Efeso; ogni famoso ladrone con esso si giustifica, e si millanta a ragione ogni solenne furfante (Rosmini) ». Se poi esso ha per oggetto la lode de-

gli uomini, non c'è cosa più fittizia, più instabile e malsicura. La lode il più delle volte è in balia del capriccio; e quando è più meritata, spesso o non vien conosciuto il merito, o è depresso più tosto che esaltato, o basta un accidente a cambiare l'opinione degli uomini e la lode in biasimo. Di più: l'uomo non può proporsi la lode come fine delle proprie azioni, senza cessare di meritarsela, perchè l'uomo veramente virtuoso nasconde i suoi meriti, non solo agli altri, ma anche a sè; chè la sincera virtù non conta i meriti, ma solo cerca di acquistarseli.

Esclusa la virtù, la quale non cerca la gloria, se l'oggetto di essa è ancora qualche cosa di determinato, esser potrà alcuno di questi quattro, il piacere, la ricchezza, la potenza, la scienza. Ma che? il riferire la gloria a qualsiasi di questi oggetti è una mera illusione, è un vizio, che inchiude quindi la contraddizione di cercar lode là dove si trova merito al biasimo. Giacchè « dal riferirla al piacere, nasce la *vanità*; dal riferirla alla ricchezza, il *lusso* ed il *fasto*; dal riferirla alla potenza l'*ambizione*; dal riferirla alla scienza, la *presunzione* ». Che se poi si vuol riferir la virtù, cos'è la virtù praticata per riscuotere applausi, se non *ipocrisia*?

735. Viene per ultima la *scienza*. Il sapere si può anch'esso bramare o per sè o qual mezzo di ottenere qualche altro bene. L'anima nostra può trarre un diletto dall'attuale meditazione della verità, e può godere anche della coscienza di possederla come una ricchezza spirituale, fonte di altri godimenti. Questo però, per quanto sia un piacer nobilissimo e degno delle anime grandi e virtuose, è anch'esso un piacere limitato che non può costituire la felicità. Che se io vorrò aspirare, non già a notizie reali e determinate, ma alla cognizione indefinita e inesauribile della verità, eccomi di bel nuovo a un desiderio inesplebile in questa vita, il quale potrà essere di mano in mano appagato, ma non mai reso felice. Se poi ci proponiamo il sapere come strumento di altri beni, di quelli che abbiamo già descritti, questo desiderio riuscirà egualmente insaziabile e illusorio.

736. Ma forsechè tutti questi beni, se non danno la felicità presi separatamente, la potranno dare almeno nel loro insieme? In primo luogo non è in potere dell'uomo l'accumularli tutti in sè stesso. Secondariamente essi sono di tal natura che il godimento di uno esclude quello di altri. Così i piaceri del senso, proposti come oggetto di felicità e perciò cercati con ansia e con insistenza, affievoliscono le forze del corpo e della mente, e ci privano dei piaceri più puri e più nobili. Di poi, per aspirare alla potenza, alla gloria, al possesso delle ricchezze, quanti sacrifici è d'uopo fare, quante fatiche sostenere, quante veglie durare! Finalmente, accordiamo per poco che tutti questi beni si possano accumulare in un solo individuo. Che perciò? Cesseranno forse di essere finiti e particolari? cesserà il pericolo e il timore di perderli? che dico?

cesserà la persuasione di avervi un giorno a rinunciare per forza in un solo istante, in quell'istante che troncherà il filo dei nostri giorni? E un bene misto del pensiero di una futura indeclinabile miseria come può essere pieno e sincero? È chiaro dunque e manifesto, che la felicità non può ottenersi nè pur dal cumulo di tutti i beni finiti e passeggeri.

737. Del che nessuno vorrà dubitare; ma ci potrebbe essere chi pensasse che almeno la *virtù* sia tal bene, che valga a pienamente acquietare gli umani desideri e a rendere l'uomo inespugnabile contro tutte le avversità, indifferente ai dolori, pago sempre del proprio stato e del testimonio della propria coscienza. La virtù, si è detto più volte, basta a sè stessa, è premio a sè stessa.

La vera virtù, rispondiamo noi, è certamente accompagnata da quel grado di soddisfazione che abbiamo chiamata *felicità*, per distinguerla dalla *beatitudine* che nasce dalla reale percezione dell'Ente assoluto, mentre l'altra si fonda nella ragionevole speranza di possederlo. Ora, questa virtù che è la sola vera, perchè ha la radice in Dio e da lui attinge la forza di praticare il bene morale e di amare tutto l'essere in un modo perfetto, non può dirsi che basti a sè stessa, mentre ha per oggetto il sommo Bene a cui aspira. Il sommo Bene è infinito; perciò allorquando l'anima umana sia giunta a conoscerlo, a distinguerlo da tutti i beni che non hanno ragione di fine, e a preferirlo a tutti, essa non brama più niente, perchè la brama di un bene maggiore è inconcepibile. In tale stato l'anima non ha che un pensiero solo dominante tutti gli altri, un solo desiderio che ha per mèta tutto il possibile; tutti i desideri inespugnabili son cessati; e più niente vale a smovere lo spirito che poggia sì alto, se egli stesso col suo libero arbitrio non rinuncia a tal desiderio e a tale speranza cedendo alle basse passioni.

738. Non è così della virtù, quale la intendevano gli Stoici, e quale la intendono gli umanitari e progressisti moderni. La virtù di costoro non si propone che il rispetto della legge naturale e delle leggi civili e il bene passeggero dei simili; di Dio, della vita futura non parlano, se non forse panteisticamente; le tradizioni e il magistero infallibile della Chiesa fondata da Cristo non riconoscono. Le loro teorie hanno una solidità apparente e illusoria; il loro amore, la loro giustizia manca di un oggetto degno, giacchè tale non può essere se non l'assoluto. Essi stralciano una gran parte della verità e si compongono un concetto di virtù affatto soggettivo, e perciò edificano sull'arena. Una virtù che si appoggia a sè stessa, non può bastare all'uomo, producendo un appagamento fittizio, che non può inondare l'anima di quella contentezza, di quel gaudìo che provano coloro, la cui virtù si fonda nella intiera Verità, e cresce ogni giorno nella speranza di una divina promessa.

739. Pertanto l'anima umana non potendo soddisfare ai bisogni

del suo cuore per mezzo dei beni finiti e limitati, non può per conseguenza riposare fuorchè nel Bene infinito e assoluto, di cui in questa vita non può avere la percezione beatifica. Il che vogliamo ora provare con argomenti positivi tratti dall'osservazione e dai fatti. È un fatto che l'uomo aspira a una piena e perfetta felicità. Nessuno il quale possa entrare in uno stato migliore di quello che già gode, vi rinuncia; ognuno anzi tende a migliorare la propria sorte. Nessuno però, per quanto goda, per quanto nell'ebbrezza di un godimento esclami di esser felice, può a meno di riconoscere che i momenti felici di questa vita durano poco e che tutto passa: nessuno vi è che non deplori questa sua sorte, e che perciò non aspiri a uno stato di piena e immutabile soddisfazione. I sapienti del gentilesimo si sono posti in cerca del sommo Bene, e può dirsi che non ci fu questione, in cui essi siano stati fra loro più divergenti. La ragione si è che, se ben fossero persuasi che l'uomo fu creato pel sommo Bene, non sapevan poi sollevarsi fino a Dio: e non vi potevano salire, perchè ignoravano la vera natura e di Dio e dell'uomo; nè seppero quindi stabilire in che consistesse la vera essenza della virtù, alla quale non può mancare il vero premio, di cui essi inutilmente andavano in cerca.

740. Che se noi vorremo investigare da che dipenda quest'an-sia, questo desiderio invincibile di un bene sommo e perfetto, ne troveremo la ragione nella natura stessa dell'umana intelligenza. Essendo questa fornita di un lume, di un'idea indeterminata, l'oggetto suo è universale; quindi la mente si forma l'idea universale di bene e di felicità. Ma siccome nessun bene particolare può esaurire quell'idea di bene; indi è che non si dà bene sì grande, il quale, per ciò solo che è limitato, possa soddisfare intieramente il desiderio dell'umana intelligenza. Ci vuole dunque un bene che riempia l'*infinita capacità* del desiderio umano. Ma nessun bene creato può soddisfare a questa capacità. Dunque l'uomo non può godere in questa vita del sommo Bene, fuorchè nella speranza e nel desiderio. Il desiderio però dice un difetto, una privazione di ciò che ne forma l'oggetto. E se l'uomo non potesse raggiungere questo oggetto che desidera, non otterrebbe il suo fine ultimo, che consiste nel sommo bene eudemonologico congiunto al sommo bene morale. Dunque l'uomo non raggiunge in questa vita il fine a cui è destinato.

ARTICOLO TERZO

Prove della vita futura

741. Rimane dunque che l'anima umana sia destinata a conseguire l'ultimo suo fine in un'altra vita; il che non è che un corollario delle cose fin qui discorse. Vediamo però tutte quelle prove, che confermano questa verità tanto consolante.

742. Le prove dell'immortalità dell'anima da noi già esposte (76 e segg.), non erano dirette se non a dimostrare, che l'anima umana è *per sua natura* immune da ogni corruzione. Ma esse non bastano a provare, che *nel fatto* l'anima non venga distrutta dal Creatore nell'atto in cui ella si separa dal corpo. Le prove che ora aggiungiamo, tendono appunto a dimostrare, che l'anima deve sopravvivere alla morte corporea entrando in un nuovo stato di vita diversissimo dal presente.

743. *Prima prova.* Ciò si dimostra in primo luogo dalla stessa natura dell'anima umana, la quale essendo intelligente e libera, è congiunta intimamente con l'eterna verità per la quale è capace di conoscere e di amare perfettamente tutto l'essere, congiungendosi all'Ente Supremo. Questa sua capacità che ha dell'infinito, non può venir soddisfatta in questa vita, in cui non ha dell'Ente Supremo che una cognizione negativa e un desiderio inefficace, perchè non soddisfatto. Ma se l'anima umana perisse insieme col corpo, non conseguirebbe questo fine a cui tende in forza della propria natura. Dunque essa è destinata a vivere in un altro stato di cose in cui potrà soddisfarsi pienamente per l'intima sua unione con Dio.

744. Questa dimostrazione è a tutto rigore di logica. Non mancano tuttavia di coloro, che credettero trovarla difettosa, quasi che si stabilisse arbitrariamente che l'anima è destinata a una piena e perfetta unione con l'Ente assoluto. Ma costoro s'ingannano a partito; noi proviamo che l'anima umana non può raggiungere l'ultimo suo fine, fuorchè nell'intima unione con Dio, dalla natura stessa dell'intelligenza, la quale per quanto sia imperfetta e limitata, pure tende per natura e invincibilmente alla perfetta cognizione, dilezione e fruizione dell'Ente assoluto. Qui non c'è nulla d'arbitrario, mentre ripugna che l'oggetto ultimo dell'intelligenza possa essere qualcosa di finito, di mutabile di particolare.

745. *Seconda prova.* Questo desiderio inestinguibile che ogni uomo manifesta, non già di uno stato di semplice appagamento, ma di una perfetta felicità, la qual felicità perfetta o beatitudine dimostrammo non poter consistere in verun bene finito o limitato; questo desiderio, dico, chiama una soddisfazione del Creatore. Ma non potendo venir soddisfatto in questa vita, deve soddisfarsi nella futura. Supponendo il contrario, si farebbe Dio autore di un'illusione necessaria, la più barbara e crudele. E infatti questo desiderio nasce appunto nell'uomo a motivo della sua intelligenza; giacchè mediante l'idea generale di felicità, l'anima umana s'inalza su tutte le create cose, e termina col suo pensiero e con le sue speranze di un oggetto che non ha limiti e che non può perire e mancare giammai. Ora, perchè mai questo desiderio non dovrà venire soddisfatto? Non sarebbe ciò contrario direttamente al fine, a cui sospira la natura umana? E Dio avrebbe potuto crea-

re un' intelligenza, per condannarla al tormento di una brama vana e illusoria, e tuttavia invincibile? Non si opporrebbe ciò alla sua bontà e sapienza? non avrebbe egli fatto il dono più infelice all' uomo, dandogli la facoltà di conoscere le sue pene, senza lasciargli una speranza d' un migliore avvenire, e rendendolo capace di conoscere Lui stesso, per beffarsi in certa maniera del più nobile de' suoi desideri? Non lo avrebbe con ciò fatto più misero e infelice dei bruti animali, i quali almeno non hanno la trista facoltà di conoscere la propria sorte? Come dunque potrebbe ragionevolmente sostenersi, che l' uomo fosse destinato ad aver comune col giumento i destini, egli, quell' essere così nobile e grande, che sentesi fatto per conoscere la verità, per amar la giustizia, per godere di una vita immortale; egli che abbraccia col pensiero l' universo, e ancor gli sembra angusto, e non può riposarsi che in Dio; che concepisce pensieri così sublimi, e prova sentimenti così generosi? E sarà vero che una creatura capace di conoscere e amare il suo Creatore, o che almeno concepisce il desiderio di poter gli tributare l' omaggio del proprio cuore, sia dal Creatore stesso rigettata da sè, e condannata ad occupare per breve spazio la terra distratta in frivole occupazioni e immersa in piaceri sensuali?

746. Terza prova. L' uomo come abbiain veduto, è fatto per la giustizia. Nè solo è fatto per la giustizia, ma per la giustizia *perfetta*, non potendosi concepire che un essere sia fatto per qualche fine imperfetto e difettoso. Se ha un fine, questo non deve nè può essere limitato a qualche grado, ma deve raggiungerlo pienamente; deve almeno poterlo raggiungere, e tendervi per natura. Ora, egli è lo stesso il dire che l' uomo è creato per la giustizia, e il dire che è creato per la perfetta giustizia; questa non è cosa divisibile in parti, ma in sè considerata è il perfetto amore di tutto l' essere. Ond' è che l' uomo, essendo destinato ad amare la giustizia, è per questo appunto destinato ad amarla senza limiti e senza imperfezione. Ma in questa vita l' uomo non giunge mai a spogliarsi pienamente dell' amor proprio e a praticare il bene morale con tutta la perfezione possibile all' umana natura. Dunque è destinato ad un' altra vita, in cui non abbia, da parte del corpo imperfetto e degli oggetti che lo circondino, alcun impedimento alla perfetta sua unione con l' essere. Di più; la giustizia è eterna, perchè Dio è eterno; e se eterno è l' oggetto della giustizia, e l' uomo è destinato ad amarla, deve dunque sopravvivere alla morte corporea. Ripugna che un ente intellettuale e mortale sia destinato da Dio a praticare il bene morale per il brevissimo spazio della vita umana, quasichè col cessare della vita presente, cessi il motivo pel quale Dio lo creava, cessi la verità di esser degna di amore.

747. Quarta prova. Un' altra prova efficacissima si desume dal principio ontologico, che — la felicità non può andare disgiunta dal bene morale —. La virtù è un tributo di onore e di amore al-

l'Ente assoluto, e agli uomini per l'Assoluto. Amore chiama amore. Dunque l'uomo deve essere richiamato dall'Assoluto, e richiamato in modo efficace e sensibile; il che non può avvenire, se non per intima e immediata comunicazione del sommo Bene all'anima umana. Ciò non avendo luogo in questa vita, è dunque l'uomo riservato a una vita futura.

748. Si potrebbe opporre che l'uomo non ha le forze naturali per concepire un tal atto di amore che gli meriti il bene soprannaturale della beatitudine, e che Iddio come dice sant'Agostino, rimeritò la virtù dei gentili con dei beni temporali. Ma questo è un cambiar la questione; giacchè noi abbiamo già provato a bastanza, che l'uomo è destinato alla perfetta giustizia, quantunque le sue forze naturali non vi giungano; la qual circostanza giova a provare la necessità di un divino aiuto, ciò che conferma la verità della religione rivelata. Dio è giusto e buono nel premiare in questa vita le *virtù naturali*; ma si opporrebbe alla sua sapienza e bontà il sostenere, che Dio non creò l'uomo fuorchè per meritarsi dei beni finiti e transitori.

749. E non vuolsi omettere che la virtù, alla quale anche i viziosi e malvagi riconoscono che tutti siam fatti, ci obbliga a dei sacrifici i più eroici; ella ci fa rinunciare ai piaceri anche leciti, e sottomettersi volenterosa alle privazioni e alle pene più acerbe; nè ci sarà uomo di senno che non ammiri la forza d'animo di coloro che per l'amore della giustizia e per il proprio dovere rinunciano ad ogni bene passeggero. Che se un tal sacrificio è lodevole, è degno di ricompensa; se la ricompensa non è data in questa vita, dunque è riservata all'uomo in un'altra. «Anche la virtù, dice Lattanzio (a), propria dell'uomo solamente, è una gran prova che le anime sono immortali. La qual virtù sarebbe contro natura, se l'anima perisse; giacchè alla vita presente ella è di nocumento. Poichè questa vita terrena, che abbiamo comune coi muti animali, da una parte è avida di piaceri, de' cui vari e soavi frutti si pasce, dall'altra fugge il dolore, la cui asprezza acerbamente travaglia il senso dei viventi e li trascina a morte, la quale dissolve gli animali. Se dunque la virtù priva l'uomo di quei beni che natu-

(a) Lucio Celio Firmiano Lattanzio rinomatissimo autore ecclesiastico fiorì al principio del quarto secolo e scrisse moltissime opere tra le quali primeggia quella intitolata. *Le istituzioni divine*. Ivi si accinge a provare la religione cristiana ed a confutare tutte le difficoltà che le si possono opporre. Combatte bensì sodamente e con forza tutte le illusioni del Paganesimo; ma bisogna confessare con s. Girolamo che Lattanzio sa meglio abbattere gli errori de' pagani che stabilire i dommi dei Cristiani, nè va esente da errori, essendosi più applicato all'eloquenza ed alla filosofia, che alla teologia. Del resto egli tra tutti gli autori ecclesiastici latini è il più eloquente, e quello che meglio scrisse in latino (toltone forse Sulpizio Severo) e per questo meritò di esser chiamato il Cicerone cristiano (G. N.).

ralmente si appetiscono , e lo spinge a sostenere quei mali da cui naturalmente si rifugge; dunque la virtù è un male, ed è nemica della natura, e non si può a meno di non giudicare stolto colui che la segue, mentre da sè medesimo si nuoce, sia rinunciando ai beni presenti, sia con l'appetire cose egualmente cattive senza speranza di un frutto maggiore. Giacchè potendo noi godere dei più deliziosi piaceri, non ci mostreremo noi privi di buon senso, preferendo di vivere nella umiliazione, nell'indigenza, nel disprezzo, nell'ignominia, o a dir meglio rinunciando alla vita, per esser tormentati dal dolore e morire, senza conseguire da tanti mali alcun bene che valga a compensare il piacere perduto? Che se poi la virtù non è un male, se fa cosa degna sprezzando i viziosi piaceri, e impresa generosa, non temendo nè doglie nè morte per mantenersi fedele al dovere; è dunque cosa necessaria che abbia a conseguire un bene maggiore che non siano quelli di cui ella fa getto. Or bene, dopo la morte, qual altro bene rimane a sperarsi, fuorchè una beata eternità?

750. *Quinta prova.* Anche i diritti della giustizia vendicativa ci danno una prova evidentissima di questa verità. Questi diritti vogliono, che il vizio sia punito e la virtù premiata: il che non avendo luogo in questa vita, deve dunque effettuarsi in un'altra. Vediamo infatti che le ragioni della giustizia non sono sempre in questa vita osservate, ma ben di sovente l'uomo virtuoso patisce per colpa del malvagio, e il malvagio gode oltre il dovere, mentre la giustizia vorrebbe, che chi è virtuoso godesse anche di ogni bene, chi è malvagio soffrisse il castigo meritato e fosse infelice. Ma in questa vita avviene tutto l'opposto; spesso il malvagio nuota nell'abbondanza di tutti i beni di fortuna, scorre i giorni nell'agiatezza nei sollazzi e nei piaceri, gode talor presso molti riputazione d'uom virtuoso, è inchinato, riverito; mentre il virtuoso trascina non rare volte la vita nell'indigenza, si guadagna il vitto col sudor della fronte, è deriso e vilipeso, e cade perfino vittima dell'odio e delle persecuzioni dei tristi. Quanti delitti poi restano occultati e impuniti; quante virtù sconosciute e senza guiderdone! O bisogna dunque aspettare il giorno della retribuzione in un'altra vita, o calunniar Dio e bestemmiaare la sua santità, quasichè si mostri avverso alla virtù e fautore del vizio; la sua provvidenza, quasichè non si curi nè di chi violi, nè di chi mantenga l'ordine e così abbandoni tutto al caso; e la sua giustizia, quasichè lasci senza premio i buoni e senza punizione i malvagi.

751. *Sesta prova.* Aggiungasi che ogni uomo ha in sè il sentimento della propria immortalità, sentimento che apertamente si manifesta in tutte le sue azioni. « Questo sentimento (Rosm. Psic.) della propria immortalità l'uomo il manifesta di continuo, sia in azioni ed imprese durevoli al di là della vita presente, sia nell'amor d'una gloria presso gli avvenire, sia nel dispregio della morte, sia nello stesso suicidio, di cui solo l'uomo e non la bestia è

capace, sia in quella forza di pensiero e d'animo finalmente che dimostra spesso l'uomo moriente». Che se ci sono di coloro i quali non provano un tal sentimento, in primo luogo essi non possono avere una persuasione ferma e inconcussa della mortalità dell'anima, poichè non si appoggiano ad un argomento negativo di nessun valore, qual è quello di non sapersi persuadere che l'anima umana sussista separata dal corpo, e sia destinata a una vita durevole in eterno; inoltre a questa sventurata persuasione non vengono se non coloro che hannq bandita la virtù dal loro cuore; e tra questi son coloro specialmente che più non provano alcun ribrezzo d' ogni più laido vizio.

752. Settima prova. Ma a queste poche eccezioni, le quali non provano niente contro l'immortalità dell'anima umana, si oppone il sentimento o per dir meglio il consentimento universale degli uomini. La credenza a una vita futura si è sempre trovata diffusa per tutti i popoli del mondo, cosicchè al dire degli stessi sapienti del gentilesimo, di Plutarco (a), di Cicerone e di Seneca, non può trovarsene l'origine. L'immortalità fu mai sempre il dogma fondamentale non solo dei maggiori sapienti, come dei Pitagorici e degli Stoici, di Socrate e di Platone, ma delle intere nazioni. In quei sapienti era così radicata una tale persuasione, che, temendo troppo l'argomento che insiem col corpo perisse anche l'anima,

(a) Plutarco celebre filosofo, storico ed oratore greco, nacque a Cheronea nella Beozia (dove credeasi non poter nascere che uomini di grossa pasta. Ma Plutarco smentì un tal ingiusto pregiudizio con la sua vasta erudizione, grande eloquenza e profonda cognizione nelle scienze e particolarmente nella filosofia, per cui fu ammirato dai più illustri e dotti personaggi nella stessa capitale del mondo dove si fermò per qualche tempo. Cancellò poi del tutto e per sempre sì ignominiosa marca della sua patria con lasciare alla posterità tante opere eccellenti, tra le quali la più stimata è quella che abbraccia le vite degli uomini illustri, greci e latini, i quali accoppia insieme e poi, paragona tra loro. Non è certo il tempo della sua nascita e morte. È indubitato però che fiorì sotto il regno di Trajano nel principio del secondo secolo dell'Era Cristiana.

M. Tullio Cicerone nato in Arpino il 116 av. G. C. ed ucciso presso Gaeta 42 anni prima dell'Era vulgare, sebbene avesse dalla natura sortito un ingegno il solo eguale all'impero romano, e si sia elevato a tanto grido di eloquenza che al dir di Quintiliano il nome di Cicerone si abbia non già come nome di uomo, ma dell'eloquenza; pure egli stesso confessò che di ciò non era meno debitore ai precetti de' maestri della rettorica, ma alle lezioni della filosofia nella quale era ancora Sommo. *Fateor me Oratorem, si modo sim, non ex rethorum officinis sed ex academiæ spatiis extitisse.*

Lucio Anneo Seneca il filosofo, figlio di Seneca l'oratore, nacque a Cordova nell'anno 13 dell'Era Cristiana e fu maestro dell'Imperatore Nerone per ordine del quale morì svenato nell'anno 65 di Gesù Cristo. Ci lasciò molte opere di filosofia morale secondo i principi degli stoici scritte con stile affettato bensì ma con molto spirito e genio. (G. N.)

vennero all' errore dell' esistenza dell' anima prima del corpo e della metempsicosi (a); i popoli poi ebbero sempre in gran cura e venerazione i sepolcri e le cerimonie in espiazione delle colpe dei defunti. La stessa idolatria, la quale prestava onori divini a coloro che si erano distinti pel bene della patria, non è forse una conferma di questo domma universale? E che voglion dire quelle sedi distinte e separate dei buoni e dei cattivi, quell'Averno e quegli Elisi? Non si scorge qui forse ad evidenza la necessità, nei tempi stessi mitologici riconosciuta, di un premio e di un castigo in un' altra vita per tutto ciò che in questa si opera di bene e di male? E non solo i Greci e i Romani che presentano una maggiore cultura (il che però è più forte argomento di verità), ma i Persiani gli Indiani i Galli i Germani e gli Sciti sappiamo da Erodoto da Pausania da Strabone e da Cesare, che riconobbero essi pure l'immortalità; onde ben a ragione Tertulliano chiamò questa credenza il domma e la fede di tutto il genere umano.

ARTICOLO QUARTO

La vita futura durerà in eterno.

753. Provammo che l' anima umana deve sopravvivere alla dissoluzione del corpo, e ricevere in altra vita il premio delle buone opere o il castigo della legge violata. Qui per ultimo dimandiamo, se questa immortalità sia per avere in fine, o se debba durare eterna. Falsamente opinano alcuni che almeno le pene dei malvagi debbano alla fine cessare; massima, con cui tentano o di acquietare i turbamenti della coscienza, o di rispondere alle vane difficoltà che la inferma lor mente si crea contro la bontà di Dio, con cui credono inconciliabile il domma dell' eternità delle pene. Noi dunque vogliamo dimostrare l' eternità così della ricompensa come del castigo nella vita futura; e se le prove dell' immortalità da noi recate hanno alcun valore, già inclusivamente è dimostrata anche quest' altra parte della questione.

754. E in primo luogo, la beatitudine degli eletti deve durare eternamente; perchè ciò fa parte essenziale della beatitudine stes-

(a) Lattanzio fa derivare questo errore dal non saper conciliare queste due verità, l' immortalità dell' anima e la sua nascita insieme col corpo. *Nam cum timerent argumentum illud, quo colligitur necesse esse, ut occidant animae cum corporibus, quia cum corporibus nascuntur, dixerunt non nasci animas, sed insinuari potius in corpora, et de aliis in alia migrare. Non putaverunt aliter fieri posse, ut supersint animae post corpora, nisi videantur fuisse ante corpora. Par igitur, ac prope similis error est partis utriusque. Sed haec in praeterito falsa est, illa in futuro. Nemo enim vidit, quod est verissimum, et nasci animas et non occidere; quia, cur id fieret, aut quae ratio esset hominis, nesciunt. Divin. Instit. Lib. III, c. XVIII.*

sa, alla quale non solo si richiede l'oggetto beatifico, ma anche la durata del suo godimento. Infatti, il bene eudemonologico non può dirsi perfetto e completo, ove sussista, non dico la persuasione, ma il solo timore di perderlo. I beati dunque devon esser sicuri di godere in eterno la visione di Dio; e questa sicurezza non può venir loro che da ciò che vedono in Dio, il quale è essenziale verità. Dunque alla beatitudine è essenziale la durata incessabile e sempiterna (a).

755. In secondo luogo è ingiuriosa alla bontà, alla immutabilità, alla giustizia e alla sapienza di Dio il supporre che abbia destinata l'intelligenza umana a un fine temporaneo e passeggero. S'egli ha veduto esser cosa buona e per lui gloriosa il creare l'uomo e il chiamarlo a godere della beatifica visione, il motivo del suo decreto sussiste e sussisterà eterno con lui. Nell'ipotesi contraria Dio farebbe 1.º contro la sua bontà, spogliando di sì gran bene le creature, e ritornandole al loro nulla, o condannandole a un'altra vita in cui non godessero più della sua visione: 2.º contro la sua giustizia, perchè le anime sempre buone, sempre giuste, meritano sempre il guiderdone, divenute immutabilmente sante: 3.º contro la sua immutabilità, mentre cesserebbe dal volere quel bene, per effettuare il quale operò i prodigi della creazione e della redenzione: 4.º contro la sua sapienza, distruggendo un sì gran bene, a conseguire il quale creò l'universo e tese i fili della sua provvidenza.

756. Lo stesso è da dirsi delle pene dei malvagi, le quali non potrebbero cessare se non per queste due ragioni: o perchè quelle pene potessero pagare i diritti della giustizia, o perchè cessasse la mala volontà dei reprobì. Ma entrambe queste cose si provano impossibili, perchè nei reprobì manca ogni uso del libero arbitrio, e in conseguenza manca ogni possibilità di merito. Manca il libero arbitrio prima che le anime si ricongiungano ai corpi, perchè alla libera elezione è necessaria, parlando dell'uomo, la facoltà del riflettere, alla quale servono molte facoltà sensitive. Vero è che le anime sì dei reprobì che degli eletti, congiunte o non congiunte ai corpi, hanno ancora una libertà relativa al loro stato; ma questa non è la libertà *bilaterale* che può determinarsi così al bene che al male, e che è fonte del merito per la creatura; essa è la li-

(a) Alla beatitudine è essenziale la perfetta sicurezza; a questa poi l'immortalità, la quale più non sarebbe, se avesse a cessare dopo alcun tempo. *Omnis anima rationalis*, così ragiona san Bonaventura, *naturaliter appetit beatitudinem: sed nihil est otiosum in fundamento naturae; ergo omnis anima rationalis nata est ad beatitudinem pervenire: ubi autem beatitudo, ibi perfecta securitas; et ubi perfecta securitas, ibi immortalitas; ubi enim mors potest accidere, necesse est timere. Colligitur ergo ex ordine ipsius animae ad suum finem, ipsam habere immortalitatem. In Sec. Lib. Sent., dist. XIX.*

bertà *unilaterale* di poter fare il solo bene, quando ai giusti, il solo male, quanto ai reprobì. Che se poi si volesse sostenere, che Dio può dare alle anime separate la facoltà d'arbitrio bilaterale, e meritoria, risponderemmo che ciò si opporrebbe alla sua sapienza, mentre avendo posto l'uomo in questa vita, affinché si meritasse l'eterna beatitudine; dovrebbe poi correggere l'opera sua e ridonare la libertà e il tempo del merito in quella vita che è termine d'ogni cosa. Di più, se ciò fosse, Dio stesso darebbe al malvagio la fiducia e la spinta ad infrangere ogni legge, mentre il pensiero che le pene future un giorno cesseranno, basterebbe a togliere ogni freno al mal fare. D'altra parte, come mai potrebbero avere un mezzo di meritare le anime, separate da quella carne che avrebbero a combattere? Mancherà eziandio dopo che le anime avranno ripigliato il loro corpo, perchè il corpo che ripiglieranno non sarà più strumento e mezzo di ben fare, ma un nuovo fonte di pene e tormenti. I quali tormenti non sarebbero per fermo una condanna, una dannazione, se potessero giovare ai reprobì, onde scontare il debito che hanno con la divina giustizia.

757. Riassumendo diciamo, che all'uomo è dato in questa vita il libero arbitrio, acciocchè possa conseguire il fine della sua natura, che è quello della giustizia e della beatitudine: col cessar di questa vita cessa eziandio l'esercizio del libero arbitrio, non sussistendo più nè la ragione nè le condizioni psicologiche del medesimo. Perciò l'anima umana porta nell'altra vita quelle disposizioni di volontà e quei meriti che ebbe all'istante che si separò dal corpo, e sottentra alle leggi d'un' immutabile necessità. E così, in quella maniera che l'anima beata non merita più con la sua immutabile giustizia; egualmente all'anima del malvagio non può fruttare menomamente la sua pena nè per scontare il debito della divina giustizia nè per meritarsi uno stato migliore; giacchè la giustizia grida sempre vendetta, non potendosi pagare i suoi debiti con delle pene necessarie o prive d'ogni intrinseco pregio. Il lasciare poi impunito il mal morale, o il rimettere anche alcun poco della pena dovutagli, senza alcun motivo, sarebbe turbamento dell'ordine, violazione dei diritti della giustizia. Dunque le pene dell'altra vita non possono cessare giammai.

758. S'ingannano dunque coloro i quali pensano che le pene della vita futura possano placare la divina giustizia; giacchè 1.º si richiederebbe che quelle pene fossero o scelte liberamente, o almeno pazientemente tollerate; il che ripugna con lo stato di una volontà malvagia. Ma i reprobì conservano costantemente quello stato dell'anima ch'ebbero morendo. Dunque non possono più cambiare la loro perversa volontà; e perciò sono sempre malvagi. Che se dura sempre la perversità del loro volere, anche la pena deve sempre durare. Bisogna distinguere fra la pena espiatoria, e la pena di castigo; la prima giova a scontare l'offesa, essendone una

riparazione, una ritrattazione; la seconda non giova, perchè viene inflitta a chi più gode del libero arbitrio.

759. Egualmente è un grave inganno quello di coloro i quali, essendo persuasi che le pene non libere non possono giovare ai reprobì, s'inducono a credere che Dio, dopo certo tempo, distruggerà le anime dei reprobì. Ciò ripugna alla sua giustizia; mentre se quelle anime non possono cambiare la loro volontà, nè men Dio può cessare i loro tormenti; ripugna pure alla sapienza, mentre sarebbe costretto distruggere le opere sue per non lasciar sussistere una sì grave loro imperfezione.

760. Il domma dell'immortalità dell'anima umana, se da una parte ci atterrisce al pensiero di quel castigo che attende il malvagio, dall'altra è il più gran conforto che possa avere l'uom saggio. Esso ci fa comprendere quanto sia l'eccellenza e la dignità dell'anima umana, la quale è destinata a stringere società col suo Creatore, a concorrere col libero arbitrio all'adempimento de'suoi adorabili disegni, combattendo il male e facendo trionfare il bene, a tessersi, in certa maniera, con le proprie mani una corona non peritura, e a meritarsi una sicura pace ed un regno di gloria nella Città eterna. La quale considerazione, come deve essere sprone fortissimo al ben fare, così deve spingere ognuno a studiare con tanto maggiore impegno la natura di quell'ente che Dio ha destinato ad un fine così eccelso.

Fine del volume primo.



INDICE

DEL VOLUME PRIMO

INTRODUZIONE GENERALE

Cap. I.	Definizione della filosofia.	pag. 3
Cap. II.	Supremazia delle discipline filosofiche	» 9
Cap. III.	Divisione della filosofia	» 11
Cap. IV.	Dell'ordine conveniente alle discipline filosofiche	» 16
Cap. V.	Fonti e sussidii.	» 18
Cap. VI.	Importanza di questi studi	» 24

IDEOLOGIA E LOGICA

Introduzione	» 31
--------------	------

LIBRO PRIMO

Delle potenze e operazioni dell' anima umana.

I.	Dell' anima umana e delle sue potenze e operazioni in generale	» 37
II.	Delle varie specie di potenze e facoltà dell' anima umana	» 38

PARTI PRIMA

Della sensitività

Cap. I.	Facoltà della sensitività animale.	» 40
Art. I.	Facoltà di ricevere le sensazioni	» ivi
§ 1.	Della sensazione in generale	» ivi

§ 2.	Sensazioni figurate e non figurate	pag.	41
§ 3.	Distinzione e percezione corporea	»	ivi
§ 4.	Del sentimento fondamentale	»	44
Art. II.	Della fantasia	»	47
Cap. II.	Della sensitività spirituale	»	49
Cap. III.	Delle facoltà attive della sensitività animale e spiri- tuale	»	ivi

P A R T E S E C O N D A

Della intelligenza.

Cap. I.	Facoltà passive dell' umana intelligenza	»	51
Art. I.	Dell' intelletto	»	53
— II.	Della ragione	»	55
§ 1.	Percezione intellettuale	»	ivi
§ 2.	Facoltà della cognizione riflessa	»	56
§ 3.	Dello strumento della riflessione	»	62
§ 4.	Facoltà di ritenere e riprodurre le cognizioni acqui- state	»	63
§ 5.	Associazione intellettuale	»	64
Cap. II.	Facoltà attive dell' intelligenza umana	»	ivi
Art. I.	Della volontà	»	65
— II.	Della libertà	»	66

LIBRO SECONDO

Delle idee.

Sez. I.	Della natura delle idee	»	68
Cap. I.	In che consistano le idee	»	ivi
Art. I.	Distinzione delle due forme dell' essere, ideale e reale	»	ivi
— II.	All'idea appartiene essenzialmente l'obiettività.	»	70
— III.	L'idea non presenta che la possibilità della cosa.	»	74
— IV.	L'idea contiene l'essenza intelligibile della cosa, e serve alla mente di esemplare	»	75
— V.	L'idea è distinta per natura dal nostro spirito e da ogni sua operazione	»	76
§ 1.	L'idea si distingue dalla sensazione e percezione sen- sitiva	»	78
§ 2.	L'idea si distingue dall'immagine sensibile	»	80
§ 3.	L'idea si distingue dal giudizio	»	82
§ 4.	L'idea si distingue dall'intuizione	»	83
Cap. II.	Caratteri delle idee	»	86
Art. I.	Dell' universalità delle idee	»	87
— II.	Della necessità delle idee	»	93

Art. III.	Obiezioni e risposte	pag.	96
Cap. III.	Classificazione delle idee	»	102
Art. I.	Idee specifiche	»	103
— II.	Idee generiche	»	106
— III.	Idee complesse	»	109
— IV.	Idee positive e negative	»	110
— V.	Differenza tra le idee umane e le idee divine	»	112
Sez. II.	Dell' origine delle idee	»	114

PARTE PRIMA.

Analisi delle principali teorie intorno all'origine delle idee	»	117
Classe prima. — Teorie peccanti per difetto	»	ivi
Classe seconda. — Teorie peccanti per eccesso	»	132

PARTE SECONDA

Origine di tutte le nostre idee in generale.

Cap. I.	Stato della quistione	»	143
Cap. II.	Il giudizio primitivo non può formarsi senza l'idea dell'essere indeterminato	»	144
Cap. III.	Come nascono in noi le idee specifiche contenute nei nostri primi giudizi	»	ivi
Cap. IV.	Origine degli elementi di tutte le idee specifiche in generale	»	147
Cap. V.	Obiezioni e risposte	»	156
Art. I.	Intorno alla natura dell' essere ideale	»	ivi
— II.	Intorno alla natura del giudizio primitivo	»	159

PARTE TERZA

Origine delle idee in particolare	»	169
Cap. I. Origine delle idee a priori	»	170
Art. I. Delle idee elementari inchiusse nell'essere ideale indeterminato	»	ivi
— II. Dell'idea di unità e di altre nascenti da essa	»	171
— III. Delle idee di verità, bontà e bellezza	»	173
— IV. L'idea dell'essere ci serve a concepire anche l'ente assoluto	»	175
— V. Delle idee di sostanza e di accidente	»	177
— VI. Delle idee di causa e di effetto	»	179
Cap. II. Delle idee a posteriori	»	182
Art. I. Delle idee di sostanza spirituale e corporea	»	ivi
— II. Delle nozioni di moto, spazio e tempo	»	184
Cap. III. Conclusione	»	186

Introduzione	pag.	191
------------------------	------	-----

LIBRO PRIMO

Analisi del pensiero.

Cap. I.	Di quali atti del pensiero si occupi la Logica	»	195
Cap. II.	Analisi del giudizio	»	196
Cap. III.	Della proposizione	»	198
Cap. IV.	Del ragionamento	»	201
Art. I.	Natura del ragionamento in generale	»	ivi
— II.	Della deduzione semplice, dell'argomentazione e della dimostrazione	»	203
— III.	Della forma unica dell'argomentazione, ossia del sillogismo	»	205
— IV.	D'altre forme verbali di argomentare	»	208
— V.	Dei modi d'argomentazione distinta secondo la materia	»	210
Cap. V.	Dei principi del ragionamento	»	214
Art. I.	Dei principi puri e supremi del ragionamento	»	215
— II.	Dei principi non puri	»	217

LIBRO SECONDO

Valore del pensiero.

Sez. I.	Teorica della certezza	»	221
Cap. I.	Della verità	»	222
Art. I.	Definizione della verità	»	ivi
— II.	Caratteri della verità	»	224
— III.	Della verità suprema e delle verità inferiori	»	ivi
Cap. II.	Della certezza	»	225
Art. I.	Definizione della certezza	»	ivi
— II.	Del criterio della certezza in generale. Principali opinioni dei filosofi intorno al criterio della certezza	»	227
— III.	Del criterio della certezza in generale	»	236
— IV.	Del criterio supremo e dei criteri particolari	»	238
— V.	Delle varie specie di certezza	»	240
Cap. III.	Dell'incertezza	»	242
Art. I.	Della probabilità	»	ivi
— II.	Dell'analogia	»	244
— III.	Del dubio	»	246

Sez. II.	Applicazione del criterio della certezza alla cognizio- ne pura e materiata	pag. 247
Cap. I.	Confutazione generale dello scetticismo	ivi
Cap. II.	Si dimostra il valore della cognizione pura	251
Art. I.	L'intuizione dell'essere ideale è giustificata per se stessa	ivi
— II.	Valore dei principi del ragionamento	253
Cap. III.	Applicazione del criterio della certezza alla cognizio- ne materiata	256
Art. I.	Certezza della cognizione di noi medesimi	257
— II.	Certezza della cognizione dei corpi	258
— III.	Certezza della cognizione di Dio	259

LIBRO TERZO

Del retto uso del pensiero.

Sez. I.	Dottrina dell'errore	262
Cap. I.	Natura dell'errore.	ivi
Cap. II.	Causa dell'errore	ivi
Cap. III.	Dei rimedi dell'errore	268
Sez. II.	Metodologia	270

PARTE PRIMA

Del metodo inquisitivo	270
Cap. I.	271
Art. I.	Definizione e oggetto del metodo inquisitivo
— II.	Dell'analisi e della sintesi
— III.	Regole generali dell'analisi
Cap. II.	Della credenza all'altrui testimonianza e delle sue re- gole
Art. I.	Regole da seguirsi nel credere all'autorità dei mae- stri
— II.	Regole da seguirsi nel credere all'autorità dei testi- moni
§ 1.	Dei fatti, come oggetti di fede
§ 2.	Delle varie specie di testimoni
§ 3.	Della certezza che proviene dai testimoni
§ 4.	Regole per giudicare dei testimoni immediati
§ 5.	Regole per giudicare dei testimoni mediati e tradizio- nali
§ 6.	Regole per giudicare dei fatti straordinari
Cap. III.	Della ricerca di nuove verità
Art. I.	Delle diverse specie di verità alla cui scoperta si può volgere l'umana ragione
— II.	Dell'arte di osservare

<i>Art. III.</i>	Condizione dell'osservazione in generale	<i>pag.</i>	293
— IV.	Dell'esperimentare	»	297
— V.	Del confronto e della sintesi	»	299
— VI.	Regole della classificazione	»	ivi
— VII.	Della induzione	»	301
— VIII.	Delle ipotesi	»	304
— IX.	Del ragionamento come mezzo di scoprire nuove verità	»	305

PARTE SECONDA

Del metodo dimostrativo.	»	308
Cap. I. Principi regolatori d'ogni dimostrazione .	»	ivi
Cap. II. Dei principi indimostrabili e delle proposizioni dimo- strabili .	»	310
Cap. III. Delle varie specie della dimostrazione .	»	311
Cap. IV. Regole per l'uso delle prove .	»	312
Cap. V. Regole del sillogismo .	»	314
Cap. VI. Dei sofismi o false argomentazioni .	»	319

PARTE TERZA

Del metodo didattico	»	324
Cap. I. Regole generali del metodo didattico	»	325
Art. I. Della prima dote d'ogni insegnamento, che è la chiarezza	»	ivi
— II. Della seconda qualità dell' insegnamento che è l' efficacia	»	327
— III. Dell' ordine come qualità necessaria a ogni insegnamento	»	328
— IV. Della pienezza conveniente ad ogni insegnamento.	»	331
1. Del delinire	»	332
2. Del dividere	»	335
3. Dello spiegare	»	336
Cap. II. Regole particolari del metodo didattico	»	338
Art. I. Delle varie specie dell' insegnamento	»	339
— II. Delle varie forme dell' insegnamento.	»	ivi
— III. Delle regole convenienti alle varie specie di insegnamento	»	340

PSICOLOGIA

Introduzione	pag. 347
------------------------	----------

LIBRO PRIMO

Dell' essenza dell'anima umana	349
Sez. I. Del vero concetto dell'anima umana	ivi
Cap. I. Che intendasi per essenza dell'anima umana	ivi
Cap. II. Il concetto puro dell'anima umana si deve cercare nell'io, spogliandolo di ciò che all'essenza dell'anima non appartiene	350
Cap. III. Si dichiara il concetto puro dell'anima umana	352
Cap. IV. Si dimostra l'esistenza del sentimento fondamentale	353
Sez. II. Delle proprietà dell'anima umana	355
Cap. I. Dell'unità dell'anima	ivi
Cap. II. Dell'identità dell'anima	357
Cap. III. Della semplicità dell'anima	259
Art. I. Prove della semplicità dell'anima umana desunte dal testimonio della coscienza	360
— II. Prove della semplicità dell'anima dedotte dalle sue stesse proprietà	361
— III. Prove della semplicità dell'anima umana dedotte dalle sue operazioni	363
§ 1. Il principio senziente è semplice	ivi
§ 2. Il principio intelligente è semplice e spirituale	367
— IV. Confutazione del materialismo	369
Cap. IV. Dell'immortalità dell'anima	375
Cap. V. Della differenza fra l'anima umana, le intelligenze pure e le anime belluine	377
Cap. VI. Della relazione che passa fra l'anima e la natura umana	379
Cap. VII. Proprietà provenienti dalla sua unione con l'essere ideale	381
Sez. III. Dell'unione dell'anima al corpo e del loro reciproco influo	383
Cap. I. Opinioni dei filosofi intorno all'unione dell'anima al corpo	ivi
Art. I. Opinione platonica intorno all'unione dell'anima al corpo	384
— II. Sistema delle cause occasionali	385
— III. Sistema dell'armonia prestabilita	391
— IV. Sistema del mediatore plastico	394
— V. Sistema dell'influsso fisico	396

Cap. II.	Il nesso che congiunge l'anima al corpo è un nesso di sensibilità »	398
Cap. III.	In che maniera l'anima razionale sia congiunta al corpo »	400
Cap. IV.	Rapporti di attività e passività tra l'anima e il corpo »	402
Art. I.	Dell'attività del corpo sull'anima razionale. »	404
— II.	Della prima maniera onde il principio razionale opera sul corpo, cioè come intelligenza »	405
— III.	Della seconda maniera onde il principio razionale opera sul corpo, cioè come volontà »	407
Cap. V.	Alcune parole sul magnetismo animale »	408

LIBRO SECONDO

Dello sviluppo dell'anima umana »	414
Sez. I. Analisi delle potenze e facoltà dell'anima umana »	416

PARTE PRIMA.

Nature e distinzioni delle potenze.

Cap. I.	Definizione della potenza in generale »	ivi
Cap. II.	Se le potenze dell'anima umana siano lo stesso che la sua essenza »	417
Cap. III.	Distinzione delle diverse potenze »	418
Art. I.	Qual sia il criterio della distinzione delle potenze »	ivi
— II.	Delle potenze primitive dell'anima umana. »	419
— III.	Della potenza risultante, o sia della ragione »	421
— IV.	Distinzione tra le potenze attuali e le potenze virtuali »	422
— V.	Delle facoltà passive e recettive, e delle facoltà attive »	423

PARTE SECONDA

Facoltà passive del senso.

Cap. I.	Del senso in generale e delle varie sue specie. »	425
Cap. II.	Facoltà passive della sensitività corporea »	426
Art. I.	Della sensitività corporea universale e particolare »	ivi
— II.	Condizioni della sensitività corporea »	427
— III.	Origine del sentimento corporeo »	436
— IV.	Delle particolari percezioni dei sensi corporei »	439

Art. V.	Analisi della parte subiettiva delle sensazioni	»	444
— VI.	Analisi della parte estrasubiettiva delle nostre sensazioni	»	445
— VII.	Della facoltà di conservare e riprodurre i sentimenti avuti.	»	448
— VIII.	Della facoltà di congiungere i sentimenti corporali	»	453
— IX.	Affetti e passioni animali	»	454
Cap. III.	Sensività spirituale	»	455
Art. I.	Natura della sensitività spirituale	»	ivi
— II.	Delle varie specie del sentimento spirituale	»	456
§ 1.	Sentimenti spirituali passivi	»	457
§ 2.	Sentimenti spirituali attivi. Delle varie specie di affetti spirituali	»	ivi
§ 3.	Delle varie specie di passioni spirituali.	»	462

PARTE TERZA

Facoltà attive del senso	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»
--------------------------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

PARTE QUARTA

Facoltà passive dell'intelligenza.

Cap. I.	Dell'intelletto	»	469
Cap. II.	Della potenza risultante della ragione	»	470
Cap. III.	Facoltà della cognizione diretta, o sia della percezione intellettuale.	»	472
Cap. IV.	Facoltà della cognizione riflessa	»	477
Art. I.	Della facoltà di attendere e di riflettere	»	ivi
— II.	Dei vari modi, onde opera la riflessione parziale	»	479
Cap. V.	Delle facoltà di ritenere e richiamare le cognizioni acquisite.	»	485
Cap. VI.	Della forza sintetica umana	»	489

PARTE QUINTA

Facoltà attive dell'intelligenza umana	»	492
Cap. I. Della volontà.	»	493
Art. I. Concetto e natura della volontà.	»	ivi
— II. Facoltà della volizione affettiva	»	495

Art.	III.	Facoltà della volizione apprezzativa	»	496
—	IV.	Facoltà della elezione	»	497
—	V.	Facoltà morale.—Libertà	»	498
Cap.	II.	Si dichiara maggiormente la distinzione tra la semplice volontà e la libertà	»	500
Art.	I.	Della spontaneità o libertà da ogni violenza	»	ivi
—	II.	Della libertà d'indifferenza o sia da ogni necessità	»	502
—	III.	Delle cause che impediscono o indeboliscono la libertà	»	506
Sez.	II.	Dell'esercizio delle potenze	»	510
Cap.	I.	D'onde dipende l'esercizio delle potenze in generale	»	ivi
Cap.	II.	Delle cause in particolare che movono al loro esercizio le diverse potenze	»	511
Art.	I.	Cause moventi le facoltà passive	»	ivi
—	II.	Del linguaggio come stimolo e mezzo della riflessione	»	513
	§ 1.	Necessità di alcuni segni sensibili per lo sviluppo della ragione	»	ivi
	§ 2.	Dell'origine del linguaggio	»	523
Art.	III.	Cause moventi le facoltà attive	»	527
	§ 1.	Cause moventi l'istinto animale	»	528
	§ 2.	Cause moventi l'istinto spirituale, la volontà e la libertà	»	537
Sez.	III.	Influsso reciproco delle potenze	»	539
Cap.	I.	Influsso reciproco fra le potenze sensitive e le intellettive e razionali	»	ivi
Cap.	II.	L'uso della ragione richiede il concorso simultaneo di molte potenze	»	541
Cap.	III.	Subordinazione di tutte le potenze alla volontà	»	542
Sez.	IV.	Della perfezione dell'anima umana nascente dall'esercizio delle sue potenze	»	545
Cap.	I.	In che consista l'ultima perfezione dell'anima umana	»	ivi
Cap.	II.	Sviluppo dell'intelligenza umana	»	546
Cap.	III.	Se il nostro intelletto, con le forze naturali, possa giungere a percepir Dio in questa vita	»	550
Cap.	IV.	Sviluppo del sentimento	»	553
Cap.	V.	Sviluppo della volontà	»	555
Cap.	VI.	Degli abiti	»	557
Cap.	VII.	Del vario crescere e scemare dell'anima umana	»	560

LIBRO TERZO

Dei destini dell'anima umana	»	569
Cap. I.	Stato della quistione	»
Cap. II.	L'anima umana è creata per la giustizia e la felicità	»
Cap. III.	L'anima umana è destinata primieramente all'esercizio della giustizia	»
Cap. IV.	Dei mezzi, di cui l'uomo abbisogna per adempiere il suo primo fine	»
		575

Cap. V.	L'anima umana è destinata a godere del bene della felicità in questa vita, e della beatitudine nell'altra.	p. 579
Art. I.	Dei vari gradi del bene umano eudemonologico	» ivi
— II.	Il bene eudemonologico, a cui l'anima umana è destinata, non può ottenersi in questa vita.	» 582
— III.	Prove della vita futura	» 587
— IV.	La vita futura durerà in eterno.	» 593

MAR 2001 186



